فلاسفة الحكم في العصر الحديث

عباس محمود العقاد



فلاسفة الحكم في العصر الحديث

فلاسفة الحكم في العصر الحديث

تأليف
عباس محمود العقاد



فلاسفة الحكم في العصر الحديث

عباس محمود العقاد

رقم إيداع ٢٠١٣/١٦٩٦٧
تدمك: ٥ ٠١٠ ٤١٠ ٧١٩ ٩٧٧ ٩٧٨

مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة

٥٤ عمارات الفتح، حي السفارات، مدينة نصر ١١٤٧١، القاهرة
جمهورية مصر العربية
تليفون: ٢٠٢ ٢٢٧٠٦٣٥٢ + **فاكس:** ٢٠٢ ٣٥٣٦٥٨٥٣ +
البريد الإلكتروني: hindawi@hindawi.org
الموقع الإلكتروني: http://www.hindawi.org

تصميم الغلاف: إيهاب سالم.

المحتويات

مقدِّمة

هذه عجالةٌ في مذاهب الحكم التي تشيع في القرن العشرين، وقد صدق من قال: «لكل زمان دولة ورجال»، ويصدق مثله من يقول: إن لكل دولة مذهبًا في الحكم وفلاسفة يسجلون ذلك المذهب أو يروجونه، ولعل هذه المذاهب دليل محسوس على خطأ الذين يقولون ببقاء نظام الحكم على حال واحدة لا يتبدل منها غير الأسماء والعناوين، فإن التطور في مهام الحكومة وفي نظر المحكومين إليها يتجلى في عرض مذاهب الحكم منذ وُجدت للحكم فلسفة إلى أن ترددت مذاهبه التي تشيع بيننا اليوم في القرن العشرين.

وقد تطور الحكم قبل ظهور المذاهب الفلسفية التي تشرح قواعده ونظرياته، وانتقل الناس من تأليه الملوك إلى الإيمان بولايتهم الملك من عند الله، إلى الفصل بين السلطان الإلهي والسلطان الإنساني قبل انتشار الفلسفة السياسية وقبل انتشار الفلسفة على الإجمال، وكانت الأديان الكتابية الثلاثة آية بالغة من آيات هذا التطور البعيد، فكِتاب العهد القديم سِجلٌّ لزعامة النبي وزعامة القاضي وزعامة الملك مع الجمع بين الحكم والقداسة الدينية في حين والفصل بينهما بعد ذلك الحين، وخطبة السيد المسيح على الجبل دستور كامل للإنسان الصالح الذي ترتضيه المسيحية السمحة في كل مجتمع وفي ظل جميع الحكومات، والدين الإسلامي قد فصَّل مذهبه في الشورى والمساواة واحترام الإجماع، وسؤال أهل الذكر تفصيلًا يتناول أصول الحكومة ويوافق تطورها مع الزمن، وكانت هذه الأديان حجة لطلب الإصلاح، والكف من طغيان الإنسان في جميع العصور.

ونود في هذه المقدِّمة الموجزة أن نربط حلقات السلسلة من العصور القديمة إلى العصر الحديث؛ لأن الحلقات التي صيغت في القرن العشرين أو شاعت خلاله لم تكن لتصاغ من معدنها هذا لولا ما تَقدمها من حلقات الحكم القديم والفلاسفة الأولين، وغني

عن القول أن هذا البيان لن يكون إلا تلخيصًا مجملًا غاية الإجمال على القدر الذي يكفي هنا للتمهيد المطلوب.

تفلسفَ حكماء اليونان في مسألة الحكم كما تفلسفوا في سائر المسائل التي عَرضت لعقل الإنسان في الزمن القديم، وأعانهم على فلسفتهم أنهم جاءوا بعد فترة من التجارب الحكومية في أثينا وسبرطة كفيلة بأن تمد الفيلسوف بالزاد الضروري للمقارنة والمقابلة بين هذه التجارب المتوالية، ويضاف إليها ما عرفوه من صراعهم مع دولة فارس، ومن صلاتهم الودية مع الدولة المصرية، فكان القرن الرابع قبل الميلاد فترة صالحة للتعقيب على تجارب الحكم وأنواعه في عدة أقطار أجنبية أو وطنية تتفق في الوطن وتختلف بالمعيشة والعادات، كما يختلف الأثينيون والسبرطيون.

وقبل أن يصبح مذهب الحكم في اليونان فلسفة كان قد أصبح من الملاحظات الواقعية التي يدونها المؤرخون، فكتب هيرودوت قبل مولد أفلاطون يقول في المساواة: «إنه من الواضح جيدًا في هذه الحادثة ومثيلاتها المتعددة أن المساواة شيء عظيم، فقد كان الأثينيون ولا فضل لهم على مَن جاورهم في الشجاعة أيام خضوعهم للطغاة، فما هو إلا أن نفضوا عنهم نيرهم حتى تقدموا إلى الرعيل الأول بين الجميع، وتَبيَّنَ من هذا أنهم رضوا بالهزيمة حين كانوا مقهورين يعملون للسيد المسلَّط عليهم، فلما ملكوا زمامهم حرِصَ كل منهم على أن يبذل غاية ما في وسعه لنفسه.»

ولو أن هيرودوت قد امتد به الأجل حقبة قصيرة لاستطاع أن يزيد على دليله هذا دليلًا جديدًا على فضيلة الحرية، وهي ارتقاء الفكر ونبوغ الفلاسفة الذين يلقون أنوارهم على المسألة بحذافيرها، ويتناولون قواعد الحكم وحقوق المحكومين على وجوهها المتقابلة كما تناولها أفلاطون وتناولها من بعده تلميذه أرسطو ومريدوه.

فهذان الفيلسوفان قد تقابلا في مذاهب الحكم كما تقابلا في غيرها من المذاهب العلمية والعملية، وكانا كالقطبين المتقابلين للدائرة الواحدة، فكل منهما طرف يكشف محاسن رأيه ومآخذ الرأي الذي يعارضه، وتتم الدائرة على سعتها بهذين القطبين المتقابلين.

كان أفلاطون (٤٢٧–٣٤٧ق.م) يعظِّم شأن الدولة بالقياس إلى الحرية الفردية، فالقوانين لا توضع لتمكين الفرد من فِعل ما يشاء، ولكنها توضع لهدايته إلى فعل أحسن ما يستطيع، ولا ضير من إكراهه على صلاح أمره إذا كان في حاجة إلى الهداية والإصلاح، وأكثر الناس في حاجة دائمة إليهما يجوز في تربيتهم ما يجوز في تربية القُصَّر والأطفال.

وواضح من هذا أن الحاكم في مذهب أفلاطون بمثابة الأب والمعلم، وليس قصاراه أنه خادم مصالح المحكومين، ولهذا يوصي بإسناد الحكم إلى الحكماء والعلماء، ويوصي إلى

جانب ذلك بتجريدهم من روابط الأسرة وشواغل الثروة تنزيهًا لهم عن الفتنة والمحاباة، ولا حرج على ولاة الحكم من استخدام الأساطير والخرافات، واختراع قصص البطولة والأعاجيب؛ لترويض الرعية على الخضوع لما فيه نفعها ورشادها، فهذه في مذهبه «أكاذيب نبيلة» لا غنى عنها في إقناع الدهماء، ولا يلبثون أن يعرفوها ويَعرفوا أعذار مَن استخدموها متى ارتفعَت عنهم غشاوة الجهل والخرافة.

ويَنظر الفاشيون والاشتراكيون معًا إلى أفلاطون كأنه رائد سابق للفاشية والاشتراكية، فيرضى عنه الفاشيون؛ لأنه يكل الأمر إلى الولاة والزعماء، ويُعظِّم شأن الدولة والحكومة، ويرضى عنه الاشتراكيون؛ لأنه يحرم الملكية على الولاة، ويسمح باشتراك الجمهور في الملك الواحد، ويجعل للنساء حق الحكم مع الرجال، ويفرض عليهن واجب الدفاع معهم، ويسوق الفاشيون والاشتراكيون كلمات له وردت في كتاب الجمهورية تعزز ما يقررونه؛ لتأييد آرائهم ونقد آراء خصومهم، ومنها قول بعض المحاورين في كتاب الجمهورية: «إن العدل مصلحة الأقوى»، وإن الرجل العظيم في حِلٍّ من إرضاء عظمته بالسيطرة على مَن دونه، وإن الوازع الأخلاقي رياء ونفاق ما لم يكن ضرورة من ضرورات البيئة، وغير ذلك من دعاوى الحوار التي تقال كما يقال الرد عليها، ولا تعبر كلها عن رأي أفلاطون.

ولا شك في ميل أفلاطون إلى حصر السلطان في الأيدي القليلة وإعراضه عن إطلاق حقوق الحكم لجميع المحكومين، بيد أن الشراح الذين يستندون إليه في تسويغ الاستبداد يخطئون تفسيره وقد يتعمدون تحويله عن معناه؛ لأنه شديد الإنكار لحكم القوة شديد الإعجاب بحكم الرضا والإقناع، وتفرقته الكبرى بين الملك والطاغية: أن الملك يهتم بحب رعاياه وأن الطاغية يَفرض عليهم طاعته غير مبالٍ منهم بشعور بعد شعورهم بالرهبة والولاء، وقد فاضل أفلاطون بين حكومة الفرد بغير قانون وحكومة الخاصة بغير قانون وحكومة الدهماء بغير قانون، فقال: إن حكومة الدهماء هي أفضل هذه الحكومات، وإن شرورها أهون من شرور الحكومة الفردية المطلقة وشرور الحكومة التي يحتكرها الخاصة مع إطلاقها واستبدادها؛ إذ كان فساد المستبد يشمله ويشمل كل من عداه، وتمتد أوهاق ظلمه إلى جميع الطبقات، وإنما يسوء حكم الدهماء حين يُشرِّعون له القوانين؛ لأنهم يجهلون أصولها، ويولون أمرها غير أهلها، ويسيئون التشريع كما يسيئون التنفيذ، وليس كذلك الخاصة المقيدون بالشريعة كما يتفق عليها من يفقهونها ويحسنون الرقابة عليها.

وقد توزع مذهب أفلاطون حديثًا بين أناس متفرقين يدَّعي كل منهم أنه قادر على تطهير نظامه من النقائص التي احتاط لها الفيلسوف في زمانه، والواقع أنه مذهب مفروغ من استحالة تطبيقه، فالمناقشة في نظرياته تسلس لمن يريدها دون أن يحبسها الواقع عند حد محدود.

إلى الطرف المقابل لهذا الطرف يتجه أرسطو تلميذ أفلاطون الأول الذي لقَّبه الأقدمون بالمعلم الأول.

فالحكم عنده وظيفة خبرة يتدرب عليها ذووها وليس وظيفة فلسفة وحكمة، وهو يقسم الحكومات إلى ثلاثة أنواع: هي حكومة الفرد وحكومة الأعيان وحكومة الشعب أو الديمقراطية، ولكل منها آفة تمسخها وترجح سيئاتها على حسناتها، فإذا مسخت حكومة الفرد غلب الهوى في نفس حاكم واحد على مصلحته ومصلحة الرعية كلها، وإذا مسخت حكومة الأعيان فهو الاحتكار الذي يسخر الأكثرين من المحكومين للأقلين من الحاكمين، وإذا مسخت الحكومة الديمقراطية فتلك هي فوضى السوقة والدهماء.

وليس عدد الحاكمين هو الفرق الجوهري بين الحكومات الثلاث، ولكن الفرق الجوهري هو الفرق بينها في حقوق المواطن، وخيرها ما تكَفلَ لجميع المواطنين بالمساواة في الحرية، وهذه المساواة هي التي تبطل القول بأن الحرية هي أن يفعل كل إنسان ما يشاء، فلو جاز لكلٍّ أن يفعل ما يشاء لجاز له أن يعتدي على غيره فتبطل المساواة، وإذا تساوت حريتهم جميعًا فهذه هي الحرية في حدود القانون، وذلك هو القانون الذي يوضع لجميع الرعايا، ولا يوضع لطبقة منها دون طبقة.

وإذا تكلم أرسطو عن المواطنين وحقوقهم فإنما يتكلم عن الأحرار ويستثني الأرقاء، فالمواطن مَن اشترك في تسيير الدولة برأيه أو بعمله، ولم يكن للأرقاء على عهد أرسطو شيء من المشاركة في الحقوق السياسية.

والتفرقة بين الحكومتين الصالحة والفاسدة عند أرسطو هي أصدق تفرقة قال بها الفلاسفة حتى اليوم، فالحكومة صالحة متى عملَت لمنفعة المحكومين، وفاسدة متى عملَت لمصلحة الحاكمين، مثلها مثل كل أداة توضع لغاية، ولا تؤدي الحكومة غايتها إذا كانت لا تنفع رعاياها.

وليس من رأي أرسطو أن «خير» الناس هم الحكام، فمعنى هذا أن الذين لا يتولون الحكم أشرار، أو معناه أن أخيارًا قلائل يستأثرون وحدهم بحقوق جميع الأخيار.

وليس من رأيه أن الحكم حق للثروة، فمعنى ذلك جمع الثروة والسلطة في أيد قليلة.

وليس من رأيه أن الكثرة تباشر الحكم بجميع آحادها فتلك استحالة لا تتحقق في الواقع، ويكفي من الكثرة أن تكون مكفية المؤنة راضية عن معيشتها.

واشتراط الرضا من جانب الأكثرين ضمان لإخلاص الحكومة في خدمتهم، ووفرة الناس — في رأي أرسطو — كوفرة الماء التي تعصمه أن يأجن ويتعفن كما يتعفن الماء القليل بأقل شائبة.

وقد وجد أرسطو أن توزيع مهام الحكم ضمان آخر لمنع التفرد بالسيطرة الحكومية، فتنقسم الحكومة بين الاستشارة والإدارة والقضاء، وتنشأ من تخصيص الحكام لكل قسم من هذه الأقسام طائفة خبيرة بما تتولاه، وقيام الحكم على القواعد الديمقراطية يمنع أن تنحصر هذه الطوائف في كبار السادة والأغنياء، ويمنع أن تنحدر إلى السفلة والجهلاء، فسبيلها أن تئول إلى طبقة وسطى لا تستبد استبداد الأعلياء، ولا تسف في أعمالها وأخلاقها إسفاف الأدنياء.

ويعارض أرسطو أستاذه في شيوع الملكية كما يعارضه في احتكار السلطة، فقد بحث شيوع الأرض وتقسيم الغلة، وبحث شيوع الغلة وتقسيم الأرض، وبحث شيوع الأرض والغلة معًا، فخلص من هذه البحوث إلى ضرر الشيوع في هذه الحالات جميعًا؛ لأنه باب النزاع وسوء الاستغلال، وأضمن منه للسلم أن تباح الملكية مع تقريب المسافة بين الأغنياء والفقراء.

بهذين المذهبين — مذهب أرسطو وأستاذه — تمت لأثينا رسالتها العظيمة في فلسفة الحكومة، وهي أوفى رسالة فلسفية كانت مستطاعة قبل عصر الميلاد.

وتأتي رسالة روما بعد رسالة أثينا، وهي رسالة عملية يقل فيها نصيب الدراسات الفلسفية، ومع استثناء القوانين المسطورة لم يبق من تراث روما في فلسفة الحكم غير كتابين لخطيبها الأكبر شيشرون (١٠٦–٤٣ق.م)، وهما كتاب الجمهورية De Republica وكتاب القوانين De Lagibus. عرفت روما ضروب الحكم جميعًا مع تَعدُّد أنواع الحكام وتَعدُّد أنواع المحكومين: عرفت الملك والجمهورية والقنصلية وحكم الدكتاتور العادل والدكتاتور الظالم ورقابة الشيوخ الأعيان ورقابة الوكلاء الشعبيين، وعرفت الحكم الذي يقوم على حقوق العلية، والحكم الذي يقوم على حقوق العلية والعامة، والحكم الذي يُستثنى منه الأرقاء، والحكم الذي يَقبلون فيه بعض القبول، وتركت بتجاربها العملية

رسالة عامرة بالنماذج والتعديلات لا يستغني عنها باحث من الدارسين لنظم الحكومة في جميع الأوضاع وبين جميع الأقوام.

أما رسالتها الفلسفية فهي كما تَقدم محصورة في كتابَي الخطيب الأكبر، وجانب الاقتباس فيها من المدرسة الأثينية أكبر من جانب الاستقلال بالرأي والابتكار، ولعل إيمان شيشرون بالنظريات هو الذي جنى عليه فجعله يصر في أثناء ولايته للحكومة على توخي الغايات التي لا تدرك، وسوَّم الشيوخ والأعيان ما لا طاقة لهم به من النزاهة والاعتدال، فكان الموت جزاءه على هذه النزعة المثالية التي لا تقبل التطبيق.

نقل شيشرون عن الفيلسوف اليوناني زينوقراط Xenocrates أنه سئل: ماذا استفاد منك تلاميذك؟ فقال: إنهم استفادوا أنهم بمحض اختيارهم يعملون ما توجبه القوانين على الآخرين.

يقول شيشرون: «إنه من رأي أعقل الحكماء أن القانون لا يَرجع في أصوله إلى فكر إنساني ولا إلى عمل أمة من الأمم، ولكنه شيء خالد يحكم الكون كله بما يوحيه من أوامره ونواهيه»، وإن أفضل المجتمعات هو المجتمع الذي يوافق إلهام الطبيعة، ولا يعطِّل هذا الإلهام بزيغان المطامع والشهوات.

وينكر شيشرون قول أفلاطون إن ذوي الاستعداد لفهم الشريعة جد قليلين بين البشر، ففي اعتقاده على عكس ذلك أنه ما من إنسان إلا وهو قادر على فهم الشريعة كما توحيها الطبيعة، وإن القانون الطبيعي يقضي بالمساواة بين البشر في هذا الاعتبار، وإنه عند عصيان هذا القانون الطبيعي يقع من الناس الاجتراء على نصوص الشرائع المسطورة.

ويقول على لسان سيبيو وهو يلخِّص حجج الديمقراطية: «إنهم يقررون أنه ليس من الإنصاف أن تدان الديمقراطية على عمومها؛ لأن الجمهرة الجامحة من سواد الناس لها عيوبها، وإن الناس ما داموا متناسقين يُخضِعون كل شيء لسلامتهم وحريتهم فلا حكومة أنأى عن خطر الثورة وأمكن استقرارًا من حكومتهم، أي من الحكومة الديمقراطية.»

ويمضي سيبيو قائلًا: «وعلى الجملة لا يَعتبر أنصار الديمقراطية أن الحكومات الأخرى جديرة باسم الحكومة، فما لي مثلًا أطلق اسم المالك الذي هو أليق الأسماء برب الأرباب على مخلوق بشري متلهف على السيادة والاستئثار بالغلبة كأنه في سوقه للرعية يَدفع أمامه قطيعًا من العبيد؟ أليس الأحرى بي أن أطلق عليه اسم الطاغية؟!»

والعجب في هذه الديمقراطية الغالية وهذا القانون الطبيعي أن تتمخض عنهما الدولة الرومانية التي كانت رسالتها في العالم «صناعة» القوانين! … فقد أصاب من قال:

إن شيشرون كان رائدًا للثورة الفرنسية والثورة الأمريكية قبل ألف وسبعمائة سنة، وإنه بهذه الأقوال عن القانون الطبيعي وعموم المساواة بين البشر كان زميلًا لجان جاك روسو ظهر في العصر الغابر قبل الأوان.

مضى من القرن الأول قبل الميلاد عصر شيشرون إلى القرن الخامس عشر بعد الميلاد عصر ماكيافلي (١٤٦٩–١٥٢٧) أكثر من خمسة عشر قرنًا لم ينبغ فيها من فلاسفة الحكم من يستحق أن يُذكَر غير ثلاثة، اثنان منهم حبران جليلان من أحبار الكنيسة وعَلَمان بارزان من أعلام الفكر، وهما القديس أوغسطين والقديس توما الأكويني، والثالث: هو جون أو سلسبوري القس الشاعر الفيلسوف الذي عاصر الملك هنري الثاني في إبان الخلاف على الدين والسياسة.

وُلد القديس أوغسطين في منتصف القرن الرابع (٣٥٤–٤٣٠) وألَّف كتابه عن مدينة الله تفنيدًا لقول القائلين: إن روما آمنت بالأرباب الوثنية فعاشت في القوة والرخاء عدة قرون، وآمنت بإله الدين المسيحي فعجَّل إليها البوار بعد قرن أو قرنين، وقد استغرق تأليفه ثلاث عشرة سنة في أوقات متقطعة، فكثرت فيه النقائض كما كثر فيه الاستطراد من موضوعات الحكم والسياسة إلى موضوعات الفقه واللاهوت، ويتحدث القديس أوغسطين عن مدينة الله كأنها مدينتان إحداهما في السماء والأخرى على الأرض، وهو لا يعني بمدينة السماء سلطان الكنيسة، ولا يعني بمدينة الأرض سلطان الملوك والأمراء، ولكنه يعني بهما مدينتين مثاليتين يبنيهما الله والصالحون من عباده بالتقوى وعمل الخير والزهد في الملذات والشهوات وقضاء الحياة في رعاية أوامر الله واجتناب نواهيه، وتنعقد الصلة بين أبناء المدينة بأن يحبوا الله ويحب بعضهم بعضًا في الله، ويضرب الشراح المَثل لهذه الصلة الروحية بالصلة التي يَشعر بها قراء الكتاب الواحد؛ إذ يعجبون بمؤلفه، ويستروحون جمال فكره وبلاغة كلامه، فالأمم التي تشترك في حب الله وتمجيد آياته هي أمة واحدة في مدينة الله.

وأهم المبادئ السياسية التي اشتمل عليها كتاب القديس أوغسطين هي: (١) أن اقتناء الأملاك وجمع الكنوز هو شهوة من شهوات النفس البشرية الخاطئة وليس شريعة من شرائع الله، وأن أفضل المجتمعات ما كانت خيرات الله فيه مباحة لجميع عباده يأخذون منها بمقدار ما يحتاجونه في لوازم الحياة و(٢) أن المستقبل للوحدة الإنسانية التي تؤلِّف بين المؤمنين في حب الله و(٣) أن الأمل الأكبر للجماعة الإنسانية هو «السلام»، وهو في

حكمة القديس أوغسطين مرادف لكمال الروح وكمال الألفة بين البشر، وليست غايته اجتناب الحرب وكفى؛ إذ لا سلام بغير إخوان كما أنه لا حرب بغير أعداء و(٤) أن الرق ثمرة الخطيئة، والخطيئة هي السبب الأول لخضوع الإنسان للإنسان، ولعل كبرياء السيد عقاب له وضراعة العبد غفران وتكفير و(٥) أن خضوع المؤمنين لأصحاب السلطان الدنيوي واجب في حدود الأمور الدنيوية، فإذا تجاوزها أصحاب ذلك السلطان فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق و(٦) أن الناس في مدينة الأرض حجاج إلى مدينة السماء، أقربهم إليها من هانت عليه النعمة الأرضية في سبيل النعمة السماوية الأبدية.

وتعاقبت القرون إلى القرن الثاني عشر الذي عاش فيه جون أوف سلسبوري (١١٢٠–١١٨٠) صاحب كتاب دليل الحاكم الذي اخترع له اسم بوليكراتكاس Policraticus واستوعب فيه الكلام على واجبات الحاكم وواجبات الرعية وشروط الحكومة المطاعة، وأهم آرائه: أن الفضيلة هي غاية الحياة، وأن هذه الغاية لا تدرك بغير حرية، وقد ضَرب المثل للحرية المطلوبة بكلام من يدعى فيليب Philip في مواجهة مجلس الشيوخ الروماني، حيث نعى عليهم جمودهم وتراخيهم فلم يغضبوا لتبكيته، وقال له الشيخ الذي نهض ليخرجه: «لا عليك أن تُسلِّم نفسك إليَّ، فإنني لست بالشيخ صاحب السلطان في نظرك.»

وقد أوجب فيه على الملك أن يعمل بالقانون، وفرَّق فيه بين الراعي، والحارس الأجير، واللص، في تربية القطيع: فالراعي يعمل بخلوص نية وصدق رغبة، والحارس يعمل لحساب غيره طمعًا في الأجر وخوفًا من العقاب، واللص لا يبالي من القطيع إلا أن يلتهم ما استطاع التهامه، ويخفي فعلته عن أنظار مطارديه.

وانقضت حقبة في اقتباس القوانين من بقايا الدولة الرومانية شاعت خلالها النظريات التي أشرنا إلى بعضها في تلخيص مذهب شيشرون، كالقانون الطبيعي وحق المساواة، وشاع معها تعريف القانون بأنه مجموعة العرف والعادة التي اصطلحت عليها الشعوب، وتولى رؤساؤها القيام على تنفيذها بالنيابة عنها، ووافق هذا الاعتقاد غرضًا من سادة أوروبة لميلهم إلى الاستقلال بالسلطة الدنيوية عن السلطة البابوية، وظهر في تلك العصور الأولى مَن يقول كما قال مانيجول أوف لاتنباخ في القرن الحادي عشر: «لا أحد يملك أن يجعل نفسه إمبراطورًا أو ملكًا، وإنما هو الشعب الذي يَرفع إنسانًا فوق نفسه ليَحكمه ويدبِّر شئونه على أصول الحكم الصالح، معطيًا كل ذي حق حقه، متوليًا مَن يتقي بحراسته ومَن يعتدي بنقمته، وقائمًا بالقسط بين الجميع».

وظهر في القرن الثالث عشر مَن يقول كما قال براكتون الفقيه الإنجليزي: «لا ينبغي للملك أن يعلو على مكانه أحد، إلا أن يعلوه سلطان الله والقانون؛ لأن القوانين هي التي تنصب الملك، وعليه أن يمد القانون بالقوة والنفاذ ... إذ لا ملك حيث لا قانون».

بين هذه التمهيدات المختمرة نبغ الفيلسوف الديني الكبير توماس الإكويني (١٢٢٥–١٢٧٤)، ونَظر إليها وإلى كتب الفلسفة جميعًا في مذهبه السياسي الذي شرحه أثناء تعليقه على كتاب السياسة لأرسطو، وعاد إليه في رسالة لم يتممها سماها: «ولاية الأمراء».

والكون كله في مذهب القديس توما حكومة ذات درجات Hierachy يستوي الإله على عرشها الأعلى، وأهم آرائه أن الحكومات الدنيوية ينبغي أن تتوجه بطلب المشورة إلى آباء الكنيسة؛ لأن الإنسان في هذه الحياة يسعى إلى غايتين: إحداهما روحية والأخرى جسدية، وليست سعادته الجسدية هي الغاية القصوى؛ بل هي وسيلة لتحقيق غايته العليا وهي سعادة الروح، فالكنيسة التي تُشرف على أمر روحه أولى بالتقديم من الحكومة الدنيوية التي تُشرف على أمر جسده، ومن حق حكومة الدنيا أن تطاع في كل شيء تتساوى فيه طاعة المرءوس والرئيس، أما إذا فرض الرئيس على مرءوسيه ما لا يقبله هو ولا يلتزمه، فلا طاعة للحكومة الدنيوية ولا حرج على مرءوسيه عن عصيانه والثورة عليه، وقد توصف حكومة القديس توما بأنها مزيج من الفردية والانتخابية؛ لأنه يشير باشتراك الشعب في انتخاب الملك والنبلاء؛ ليتم امتياز الممتازين وأمان الضعفاء من بغي الأقوياء، ومساك الوفاق بين الجميع هو القانون الطبيعي الذي لا يخفى على أحد، وهو يخول الرعية أن تقاوم راعيها أو تكف عن الطاعة إذا أَقحم عليها قانونًا لا يطابق ذلك القانون.

ثم جاء عصر ماكيافلي (١٤٦٩–١٥٢٧) وهو الرجل الذي أصبح اسمه علَمًا على سياسة الغش والغيلة والقسوة والدسيسة والتماس النجاح بكل وسيلة، وتعود شهرته إلى ما اشتهر من وصاياه في كتابه الموسوم «بالأمير».

أما الحقيقة فهي كما قال في رسالة منه إلى بعض ثقاته: «إن كتاب الأمير نزغة هوى»، ولم يكن الرجل كاذبًا فيما وَصف به هذا الكتاب، فكل ما فيه من الجد أنه طمح إلى توحيد إيطاليا كما توحدت فرنسا وإسبانيا، ورأى أمامه طائفة من شرار الأمراء يتنازعون فيما بينهم، ولا أمل في توحيد وطنه مع بقائهم، فمَن أزاحهم من طريق الوحدة بما وسعه من وسيلة فلا جناح عليه.

على أن مذهب ماكيافلي الصحيح مفصَّل في تعليقاته على كتب ليفي العشرة، وملحوظ فيما بين السطور من كتاب الأمير، فهو يقرِّر أن الاستناد إلى الشعب أضمن لصيانة الحرية من الاستناد إلى الأعيان والنبلاء الذي يتكلون على ما ورثوه، ولا يزالون يطمعون في زيادته بالعسف والحجر على المحرومين، وأن وفاء الشعوب أوثق من وفاء الأمراء، وأن الملك الحق من يحبه رعاياه ويهابونه، لا مَن يرتاب في رعاياه ويمقتونه، وأن الدكتاتور الذي يخشى خطره على الحرية هو الدكتاتور الذي يغتصب القوة ولا يستمدها من رعيته، فإذا انطلقت يده في الحكم باختيار الرعية كما كان يحدث في الدولة الرومانية القديمة فهو قمين أن يبلغ قومه من المجد والرخاء ما لا يبلغونه في ظل القوة المفاجئة، وعبرة التاريخ الروماني في رأي ماكيافلي: أن الجمهورية تصلح ما بقيت قوية متوازنة الأركان لا تبغي فيها طبقة على طبقة، فإذا هي تضعضعت وآذنت بالزوال فالدكتاتور الذي تقدم وصفه خير حاكم يتعهد الوطن في تلك الحالة، ومساك الحكمة السياسية في كتاب الأمير وفي التعليقات على التاريخ الروماني هو «أن سلامة الدولة مقدَّمة على كل مصلحة أو شريعة، فإذا وجبت وقايتها من غائلة تهدد سلامتها فلا محل للبحث في النصوص والفتاوى، ولا حرج من اتخاذ كل وسيلة لدفع الغائلة عنها، ولا يصعب على ولاة الأمر مع هذا أن يسوغوا عملهم للشعب بما يقنعه لاستدامة إيمانه بالشريعة وقوانين الأخلاق.»

والمثل الأعلى للحكومة في مذهب ماكيافلي هي الحكومة التي تُسقط أمراء الإقطاع، وتنهض بالطبقة الوسطى، وتؤمِّن الشعب على حريته ومعيشته، وتنضوي إلى حاكم قوي يمزج بين دهاء الثعالب وجرأة الأسود، ويلتف به رعاياه عن حب ومهابة وثقة، لا عن خوف وخنوع واستسلام.

وفيما بين القرن السادس عشر والقرن التاسع عشر دخلت نظريات السياسة في دور جديد يدور على محورين: محور القوانين الطبيعية أو الحقوق الطبيعية التي تَقدَّم ذكرها، ومحور الخلاف على حق الكنيسة وحق الدولة وأيهما أحق بالاتباع عند احتدام النزاع بين السلطتين.

وأدى استقلال الملوك عن الكنيسة واضمحلال نفوذ النبلاء والفرسان أصحاب الإقطاعات إلى استقلال الأوطان والدعوة إلى حقوق الوطن وحقوق الأمة، فتركزت الحقوق السياسية رويدًا رويدًا في الشعب وبرزت على طليعته طبقته الوسطى، وهي أقدر طبقاته بعد اضمحلال السادة الأعلين من النبلاء والفرسان «الإقطاعيين».

هذه النظريات عن الحقوق الطبيعية وحق الكنيسة وحق الدولة وحق الشعب لم تزل تتراءى على درجات متعددة، ووجهات متعارضة في بحوث الفلاسفة الذين كتبوا عن فلسفة الحكم من القرن السادس عشر إلى القرن التاسع عشر.

فأقدمهم جان بودان الفرنسي Jean Bodin (١٥٣٠–١٥٩٦) يشرح نظرياته في ستة مجلدات يسميها: «الكتب الستة في الدولة»، ويقرر فيها أن الأسرة والملكية (أي الامتلاك) هما أساس المجتمع، وأن النظام الملكي المقيد هو أصلح الأنظمة الحكومية، وأن صاحب السيادة متى بويع بها حرم على الرعية نقض ولائه كائنًا ما كان اعتذارها لنقضه، وتفرقته بين السيادة الشرعية والسلطة القائمة بالقوة: أن السلطة القائمة بالقوة قد تحفظ النظام ولكنها لا تحفظ القانون، وهو السند الوحيد الذي يقوم عليه حق الطاعة والولاء، ولهذا الكاتب حوار أجراه بين يهودي ومسلم ومسيحي تابع لكنيسة روما ومسيحي من أنصار لوثر وأبيقوري وموحد بالله غير متدين بدين، فانتهى منه على ترك الجدل في العقائد الدينية والتلاقي بينهم جميعًا على سماحة في أمور هذه الحياة الدنيوية.

وتوماس هوبز الإنجليزي Thomas Hobbes (١٥٨٨–١٦٧٩) قد حضر الثورة التي قادها كرومويل، وكان معلمًا للملك شارل الثاني، وبنى فلسفة الحكم على ما استخلصه من القوانين الطبيعية في زعمه، وفحواه: أن الفعل ورد الفعل هما مدار كل حركة في الطبيعة، وأن تَدافُع الناس في المجتمع هو مدار السياسة، وأن العامل الأكبر في نفس الإنسان هو حفظ ذاته، ومن أجل حفظ الذات يطلب القوة، ويطمع في الغلبة على غيره، فمن هنا كانت الحالة الطبيعية بين الناس حالة حرب لا أمان فيها لأحد على نفسه، وهذه هي الحالة التي تضطرهم أن يسلموا مقادهم إلى الدولة؛ لحماية بعضهم من بعض، وتمكينهم جميعًا من استخدام حقوقهم الطبيعية التي يتعذر عليهم استخدامها بغير دولة حاكمة، وهذا التسليم منهم أبدي لا رجعة فيه؛ إذ كانت الرجعة فيه نكسة إلى فوضى الهمجية التي لجئوا منها إلى سيادة الدولة، فلا يجوز استرداد هذه السيادة ممن تولاها، ولا يحق لأحد من الرعايا أن يعترض عليه، فإن إرادته قانون وقانونه هو مناط الأخلاق، ولا قيمة لعهد لا يحميه سيف، فلن تصل العهود إلى مدى أبعد من حد السيف الذي يرعاه، ومتى عجزَ صاحب السيادة عن حياطة الرعية وتغليب سلطان الشريعة فذلك هو الحد الذي تنتهي إليه سيادته، ويستدعي الرعية إلى تسليم هذه السيادة لغيره.

ويأتي جون لوك الإنجليزي Jhon Locke (١٦٣٢–١٧٠٤) عقب هوبز بجيل واحد فينقض مذهبه في الحرب الطبيعية، ويقيم في مكانها طبيعة الاجتماع والتضامن

الاجتماعي، ويَعتبر ولاية الحكم وكالة عن الأمة تُحاسَب عليها، فلا تصلح سياسة الأمم إلا بمحاسبة الرعية لولاتها، واعتبار الحكومة مسئولة أمام شعبها، ويَنقض لوك مذهب هوبز في نشأة القانون كما يَنقض مذهبه في السلطة الحكومية، فالأخلاق هي التي توجِد القانون، وليس القانون هو موجدها قبل وجودها، ولا حد لحرية الإنسان في عمله ولا في ملكه إلا الحد الذي يكفل لغيره حقوقًا مثل حقوقه، وخير الحكومات عنده هي الحكومة التي تنفصل فيها السلطات، وتجرى على النظم الدستورية، ووظيفتها الكبرى هي حماية الحرية وحماية الملك والثروة.

ويلي جون لوك في التاريخ البارون دي مونتسكيو الفرنسي Montesquieu (١٦٨٩–١٧٥٥) صاحب كتاب روح القوانين، ومذهبه قائم على تفسير القوانين بعوامل الإقليم وأثرها في معيشة السكان وعاداتهم، ويُحسب مونتسكيو من تلاميذ المدرسة الإنجليزية في تفضيل الملكية الدستورية، مع التوسط بين المحافَظة والتطرف في الحقوق النيابية.

ويلي مونتسكيو جان جاك روسو الفيلسوف السويسري الفرنسي Rousseau (١٧١٢–١٧٧٨) وكان معاصرًا للفيلسوف الإنجليزي دافيد هيوم Hume (١٧١١–١٧٧٦) رائد المدرسة الحديثة التي تعزو أعمال المجتمعات إلى دوافع لدنية لا تخضع للتعقل في جميع الأحوال، وأن رابطة الاجتماع نفسها عاطفية وليست بعقلية، فليس هناك تعاقد معقول بين أبناء المجتمع، ولكنهم يتعاطفون ويتنافرون بالحس والشعور، وما من حكومة تدوم ما لم تكن مستندة إلى التقاليد التي تواضع عليها الناس، ولو خرجت هذه التقاليد على المعقول.

وروسو يقتبس من هيوم في هذه الناحية، ويناقش نظرية العقد الاجتماعي على أساس هذه الفلسفة، ويجعل شعاره «عودًا إلى الطبيعة» لأن الفطرة أهدى من العقل وأجدى على صاحبها، وأولى الناس بالاحترام عنده هم البسطاء الطبيعيون وهم كثرة الناس، ولهم فوق ذلك حق الاحترام على اعتبار أن الناس جميعًا سواء بغير فارق في «الطبيعة» بين أبناء الطبقات المختلفة، فكثرة العدد إذن هي المرجِّح للطبقة الدنيا مع تساوي الطبائع بين أبناء الطبقات، فالناس طيبون فطرةً ما لم تفسدهم الأسباب الصناعية، وإرادتهم التي يسميها «الإرادة العامة» هي قوام القانون والأخلاق.

وقد تعاقب الكُتاب بين منتصف القرن الثامن عشر ومنتصف القرن التاسع عشر على مبدأ واحد وهو مبدأ «السيادة الشعبية» والحكم النيابي، فإذا كانت لبعضهم رسالة خاصة ففي مقدمة هؤلاء بنتام Bentham (١٧٤٨–١٨٣٢) وجون ستيوارت ميل Mill

(١٨٠٦–١٨٧٣) أعظم الفلاسفة المحدثين الذين اشتهروا بالنفعيين Utilitarianists؛ لأنهم يردون أعمال الإنسان جميعًا إلى طلب السرور والمنفعة، فإن رسالتهم هذه قد كان لها شأن في تركيب كثير من الفلسفات التي تنظر في التربية والإصلاح الاجتماعي من ناحيتي الأخلاق والسياسة، ويغلو جون ستيوارت ميل في تقديس حرية الفرد حتى ليقول: إن النوع الإنساني لو خالفه فرد واحد لما كان حقهم قاطبة في إبداء رأيهم أصح من حق الفرد الواحد في إبداء رأيه، ومع هذا الغلو في تقديس الحرية الفردية، وذلك المذهب في تعليل الأعمال الإنسانية بالمنفعة — يرى ميل أن جمهرة السواد تنشد منفعتها الظاهرة ولا تنشد منفعتها الحقيقية، ولهذا يحسن أن تتبع في الانتخابات طريقة نسبية ترشح للحكم مَن هم أهل له بالعقل الراجح والخلق المتين والدراية المستمدة من الثقافة والمرانة.

ثم ظهر في النصف الأخير من القرن التاسع عشر مذهب المادية الثنائية لصاحبه كارل ماركس Marx (١٨١٨–١٨٨٣) وفردريك إنجلز Engels (١٨٢٠–١٨٩٥)، وهو مذهب له شطران: شطر في فلسفة ما وراء الطبيعة، وشطر في فلسفة الاقتصاد والسياسة.

ففيما وراء الطبيعة تُقرر المادية الثنائية أن المادة يتولد منها ضدها، ثم يتولد منهما تركيب واحد لا يلبث أن يخرج من ضده، وتطبيق هذا المذهب على المجتمع الإنساني يدل على أن نظام المشاعية الأول قد خرج منه ضده، وهو نظام الإقطاع، ثم خرج من هذا ضده، وهو نظام الطبقة الحضرية أو الطبقة الوسطى التي عرفت بالبرجوازية، وأن هذه البرجوازية تخلي مكانها لنظام رأس المال، ثم يتبعه النظام الذي يستولي فيه العمال على الحكم فتنقطع الأسباب التي أنشأت الطبقات الاجتماعية؛ لأنها قائمة على استغلال بعض الناس لبعض في محل للطبقات مع بطلان الاستغلال.

أما الفلسفة الاقتصادية فمحصولها أن الإنتاج الاقتصادي هو أصل كل سلطة وأصل كل عرف وعادة، وأن الطبقة التي تتسلم زمام الإنتاج الاقتصادي هي التي تضع القوانين والآداب التي تخدم مصالحها، وسيأتي اليوم الذي يفلس في نظام رأس المال لما فيه من التناقص المتأصل في تكوينه، فيئول زمام الإنتاج إلى العاملين الذين يديرون الآلات المنتجة، وتسفر الفترة التي تنقضي في «الدكتاتورية الشيوعية» عن حكومة عالمية لا سيد فيها ولا مسود ولا مالك فيها ولا أجير.

ولم يبين كارل ماركس ولا أصحابه: لماذا تكون كل طبقة ضدًّا لما قبلها ولا تكون مختلفة منها مجرد اختلاف؟ ولم يبين كذلك كيف يساس المجتمع بعد الدكتاتورية

الشيوعية؟ وكيف يمتنع التبديل والتعديل في النظام السياسي ما دام للنوع الإنساني بقاء على هذه الغبراء؟

بعد هؤلاء الفلاسفة الأقدمين والمحدثين لم يظهر من فلاسفة الحكم من يُعرف له مذهب مذكور غير هذه النخبة التي لخصنا نماذج آرائها في هذه الرسالة، وقد أغفلنا بالبداهة أصحاب مذهب الفوضى؛ لأن مذهبهم في فلسفة الحكم هو إلغاء جميع الحكومات.

ومزية الفلاسفة المحدثين على الفلاسفة السابقين أنهم قد وضعوا مذاهبهم مستفيدين من جميع المذاهب ومن جميع التجارب، ومستفيدين معها من كشوف العلم الحديث في طبائع النفس البشرية آحادًا وجماعات، ومن كشوف العلوم الاجتماعية والاقتصادية التي كانت مجهولة قبل بضعة أجيال.

وإذا أردنا أن نُجمِل الفارق بين القدامى والمحدثين في مدارس الفلسفة الحكومية فالفارق الواضح بينهم: أن الأولين أكثر اقتراحًا وأكثر تعويلًا على عمل العقل في الحياة الإنسانية، وأشد من لاحقيهم تعلقًا بالمجتمعات المثالية التي تسمى بالطوبيات Utopias، وأن المحدثين يقل في فلسفتهم الاقتراح والتعويل على عمل العقل، ويكثر وصف الواقع والتعويل على الدوافع النفسية.

وسيرى القارئ أنهم جميعًا يخطئون، وأنهم جميعًا يصيبون، وأن مسألة الحكم مسألة تنتقل بها الحلول من عصر إلى عصر في الغيب المجهول … والعلم بمواطن الخطأ والصواب منها أفضل وأسلم من الجهل بها على كل حال.

جورج سوريل[1]

١٨٤٧–١٩٢٢

كان جورج سوريل من المعمرين كمعظم زملائه من فلاسفة الحكم في العصر الحديث، فامتدت حياته من سنة ١٨٤٧ إلى سنة ١٩٢٢، ووقعت في خلال هذا العمر حرب السبعين، وتأسست الدولة الألمانية، وتداولت فرنسا أنواع مختلفة من الحكومات، ثم نشبت الحرب العالمية الأولى، وقامت بعدها حكومة شيوعية في بلاد روسيا القيصرية، فاستطاع سوريل أن يقرن بين مشاهدة الوقائع، ومطالعة التواريخ، ومذاهب السياسة التي كانت في إبان رواجها حوالي الزمن الذي بلغ فيه سن العمل والتفكير، فبنى مذهبه على ما استخلصه من المشاهدة والمطالعة، وكان يقول: إنه يطالع ليمسح من ذهنه بعض ما تعلمه في صباه، فهو يطالع لنسيان بعض القديم كما يطالع لتحصيل بعض الجديد.

ويعتبر سوريل أستاذًا لكثير من الكُتاب في فلسفة الحكم والسياسة، ومنهم باريتو وميشل اللذان كتبنا عنهما في هذه الرسالة، وكان موسوليني يقول: «إن الذي جعلني أنا ما أنا لست مدينًا به لنيتشه ولا لوليام جيمس، بل لسوريل.» ومن عجائب الخصائص التي امتاز بها سوريل أنه يَصلح أن يكون أستاذًا لأناس يخالف بعضهم بعضًا مخالفة النقيض؛ لأنه في طوية نفسه محافظ متمرد، ويتوقف على فهم هذه الطبيعة فيه فهم كل ما آمن به وكل ما أنكره من المعتقدات والأخلاق.

[1] George Sorel.

كان فرنسيًّا من النورمانديين، فيه ما فيهم من طبيعة الجد والمحافظة، فهو لا يتمرد لأنه يحب الإفلات من الواجبات والمأثورات؛ بل يتمرد لأنه يقدِّس الواجبات والمأثورات، ويشمئز من التبذل والإباحة والانطلاق مع الشهوات والصغائر، ولعل استقامته في حياته الزوجية مثل فريد بين الأكثرين من دعاة الثورة وأنصار التجديد.

ويمكننا أن نعرف الطريق التي تنفتح أمام هذا الثائر المتمرد إذا عرفنا الآراء التي كانت طاغية في زمانه على الأفكار، فهناك نزعة تمرد أمام كل رأي طغى على سائر الآراء، ومن ثَم كانت ثورة سوريل على مذهب داروين، وعلى تقديس العلم والعقل، وعلى عصمة الحياة النيابية، وثورته على الشيوعية الماركسية كذلك.

وُلد سوريل في شربورج وتعلَّم في مدارسها، ثم تخرج من مدرسة الصناعات والفنون بباريس، واشتغل بهندسة الطرق والقناطر إلى أن بلغ الخامسة والأربعين وحصل باجتهاده وأمانته على وسام فرقة الشرف، ثم ثقلت على نفسه آفات الفساد والاختلاس فترك الهندسة، وعوَّل على الدعوة إلى إصلاح المجتمع من حيث يقدر له الصلاح.

وران على ضميره شعور الاشمئزاز فملَكته فكرة الانهيار والتداعي، فراح يكتب عن تداعي العالم الحديث كما يكتب عن تداعي العالم القديم، وليس أكثر في كتاباته عن كلمات الانحلال والانحطاط والخراب مقترنة بوصف النظم الاجتماعية التي وجب في عرفه أن تنهدم أو تزال كما تزال الأنقاض.

واتفق أنه تصدى للسياسة والفرنسيون خاصة يتحدثون عن آخرة الزمن Fin de siècle لاقتراب نهاية القرن التاسع عشر، كأنما هم يتحدثون عن اقتراب يوم القيامة! فوافقت هذه النغمة شعوره بانحلال كل شيء، وحاجة كل شيء إلى إعادة البناء.

وقد أسلفنا أن الأفكار الطاغية في كل زمن من الأزمان تدلنا على الوجهة التي تنفتح بطبيعتها أمام المتمرد في ذلك الزمن.

ولهذا تمرَّد سوريل — كما أسلفنا — على مذهب داروين وعلى تقديس العلم والعقل وعلى عصمة الحياة النيابية، كما تمرَّد على الشيوعية الماركسية.

ففي أواخر القرن التاسع عشر بلغ مذهب داروين أوجه من الشيوع بين المفكرين فاستهوى إليه الباحثين والمتكلمين في المجالس عن محدثات العلوم، وكان المذهب كما شاع يومئذٍ يقوم على نظرية تنازع البقاء ونظرية التقدم والارتقاء، وهو خطأ في ترجمة كلمة التطور وقع فيه القراء الأوروبيون كما وقع فيه قراء المشرق في أوائل عهدهم بهذه النظريات؛ لأن التقدم Progress لا يلزم من القول بتطور الحياة، وتطور الأشياء على العموم.

أنكر سوريل كلتا النظريتين، فقال بتنازع القوة والسيادة بدلًا من تنازع البقاء، وقال بالدورات التاريخية بدلًا من التقدم المطرد في أدوار التاريخ، وقد رجع في الإيمان بإرادة القوة إلى نيتشه، ورجع في القول بالدورات إلى فيكو Vico الذي يقول بنكسة الحضارة إلى البربرية وتجدُّد الحضارة كرة أخرى من غمرة البربرية دواليك على طول الزمن إلى غير انتهاء.

وكان العلم الحديث قد أرسل معاوله لهدم كل معتقَد قديم، ووقر في أذهان بعض أنصاره أنه قادر على تفسير كل سر من أسرار الطبيعة والنفس البشرية، وقادر على إصلاح كل عيب من عيوب الاجتماع.

وبدأ رد الفعل على هذه الدعوى في إبان الوقت الذي تحوَّل فيه سوريل من الهندسة إلى السياسة، فثار على دعوى العلم، بل ثار على العقليين الذين يعالِجون مسائل الأخلاق ومشكلات الاجتماع كأنما هي كلها قضايا عقلية تَخضع للمنطق والتعليل، ووافقت ثورته هذه ظهور مذهب برجسون القائل بدفعة الحياة وظهور مذهب وليام جيمس القائل بأن «العمل الواقع» هو مقياس الحقيقة، وامتزج المذهبان في رأي سوريل فأنحى على الفلاسفة الأقدمين والمحدثين الذين حسبوا أن الإقناع كافٍ للإصلاح، وأن الأخلاق منوطة بتعريفات العقول والعلوم، وعَدَّ من عيوب المجتمع «البرجوازي» أو مجتمع الطبقة الوسطى أنه يعتمد على الإقناع في جميع الأمور، ولا يلتفت إلى الفضائل الحيوية، وبواعث العمل من أعماق السرائر والطباع.

وكَفَرَ سوريل بالأحزاب البرلمانية جميعًا، وطوى لبه على إيمان لا يتزعزع باستحالة الإصلاح والإنقاذ على يد حزب من هذه الأحزاب، وزاده إيمانًا بذلك أنه خاض معركة الدفاع عن الضابط دريفوس، فلم يلبث أن لمس بنفسه كيف يعرض المسخ لكل حركة نبيلة في معترك السياسة ومنازعات الأحزاب، وأيقن أن الجمهور الغالب بين سواد الناس لا ينساق لدعوات النبل والأريحية، ولا تجدي مخاطبته بهذه الدعوات على أي نحو من الأنحاء، وإنما تجدي الدعوة إلى الأريحية النبيلة إذا خوطبت بها نخبة مختارة من المطبوعين على الإقدام والمفاداة، وخرج من تعقيبه على تواريخ النهضات جميعًا بفكرة لازمته طوال حياته، وهي أن نهضات الأديان والحضارة كانت على الدوام من عمل نخبة قليلة elite تفرض مشيئتها على الكثرة الكبرى فتنقاد لها كما ينقاد القطيع لرائده أو لراعيه.

واشترك سوريل في السياسة العالمية أيام الدعوة إلى السلام، وفض المشكلات بالتحكيم والوئام، فنفرت نفسه من هذه الدعوة؛ لأنه اعتقد أن آفة الإنسانية في زمانه هي الاستكانة

إلى الدعة، والركون إلى الرغد والرخاء، وتهيب الإقدام على أخطار البطولة والفداء، وهي الأخطار التي لا غنى عنها لاستنقاذ «المجتمع البشري» من الإسفاف والابتذال والنهوض به إلى المُثل العليا وعظائم الطموح والآمال الجسام.

ولا يكتم سوريل أن آراءه هذه في مجملها تنم عن التشاؤم، وأنها صريحة في السخط والنقمة؛ بل هو يجهر بتفضيل التشاؤم على التفاؤل، ويزعم أن المتفائلين لا يعملون شيئًا؛ لأنهم يتخيلون أن الحوادث تجري في مجرى الصلاح والأمل بغير حاجة إلى جهود المصلحين وذوي الآمال البعيدة، وقد غلا في تشاؤمه أحيانًا من غباء الجماهير التي يريد إصلاحها كما قدَّمنا، وكان طوال حياته من أنصار الكاتب المعروف لقراء العربية جوستاف لوبون الذي يقرر أن الجماهير تبعد السادة ولا تبرح على استعداد للإقبال على «قيصر» يروعها بقوته وجبروته، ولم يكن هو يَكره أن تلتف الجماهير حول «قيصر» يلهب حماستها ويستنهضها لغايتها؛ ولهذا جنح فترة من الزمن (١٩١٢) إلى حزب اليمين المتطرف الذي اشتهر باسم «أكسيون فرانسيز» Action Francaise لأنه الحزب الذي يؤمن بالعمل والقوة، ويقدِّم النظام على الحرية، وينكر المجالس النيابية في صورتها الحاضرة، ومن الواجب أولًا في عرف سوريل أن تنصرف الجماهير عن لغط الديمقراطية، وتلتف حول راية واحدة، ثم تسعى بها النخبة المختارة إلى غايتها المنشودة.

أما هذه الغاية المنشودة فهي موضوع الافتراق بينه وبين أصحاب المذاهب الأخرى، فهو مع إقباله على مذهب كارل ماركس في أوائل شبابه يخالفه كل المخالفة في جدوى المساعي السياسية والاعتماد على الحكومة، وهو كذلك يخالف الاشتراكيين النيابيين، ويعتقد أن حكومتهم — إذا قبضوا على زمام الدولة — لن تختلف عن حكومات النبلاء أو الطبقة الوسطى.

إلا أنه — مع مخالفته لكارل ماركس — يدين بقوة العوامل الاقتصادية، ويستند إليها في اختيار الحركة التي تؤدي إلى الإصلاح، فلا بد من التعويل على طبقة اقتصادية لإنشاء المجتمع الجديد، ولن تكون هذه الطبقة بالبداهة طبقة العلية؛ لأنها هي التي فسدت وجنت بفسادها على المجتمعات الحاضرة، ولن تكون هي الطبقة الوسطى؛ لأن أوساط الناس يتحرون الأمثلة العليا التي يتحراها علية الناس ولا يجدون في شئون معاشهم موضعًا لفكرة جديدة يجرون وراءها لتقويض مجتمع وإقامة مجتمع في مكانه، فلم يَبقَ إلا سواد الدهماء من الأجراء والمعوزين للنهوض بأمانة الرسالة الجديدة وراء هذه «النخبة المختارة».

وعلينا أن نَذكر دائمًا إعراض سوريل عن التفصيلات العلمية والبرامج المعقولة التي يتوخاها الطوبيون؛ إذ يتوهمون أنهم مطلعون سلفًا على كل خطوة من خطواتها في الحاضر والمستقبل، فأمثال هذه البرامج لا تُقدِّم ولا تؤخِّر في حوادث التاريخ، ولا يبلغ من أثرها أن تستجيش نفوس الجماهير وتُلهب فيها الحماسة والنخوة، وترتفع بها إلى التفدية والاستشهاد.

إنما اللازم في هذه الحالة خرافة أو أسطورة أو أمثولة أو فكرة ساحرة، ولا يلزم عند عرض هذه الفكرة إلا أن تروق السامعين بصيغتها، وتلقي في روعهم أنها قابلة للإنجاز في جملتها، ومهمة النخبة المختارة هي توكيد هذه الفكرة بالتكرار والتعزيز والعمل الذي لا يحجم عن العنف إذا اقتضاه.

ويسمي سوريل هذه الفكرة "Myth"، وهي في اللغات الأوروبية تقابل الخرافة والأسطورة كما تقابل الشخص المتخيل أو المثالة التي يتمثلها من ينظر إليها ولا يكاد يتبينها، وقد اخترنا لها كلمة الأمثولة؛ لأنها وسط بين معنى الفكرة ومعنى الخرافة، فإن سوريل لا يبلغ بمعنى الكلمة أن تكون فكرة قابلة للدرس والبرهان، ولا يبلغ بها أن تكون خرافة يعلم السامع لها أنها خرافة لا تثبت في عالم الواقع، وقد قال في تعريفها إنها لا تقبل التنفيذ؛ لأنها مشروع عمل ومحاولة، فكل ما يقال عنها إذا أخفقَت أنها لم تتحقق اليوم وسوف تتحقق في المحاولة التالية.

والأمثولة التي اختارها سوريل لتكويف الجماهير حول الراية هي «إضراب عظيم» تتحفز نقابات العمال والصناع لإعلانه في وقت من الأوقات، ولا ضير في تصويره لهم في صورة الواقع القريب.

وفحوى الأمثولة أن تُعرِض الطبقة الفقيرة عن الانتخابات، وتنصرف بجهودها كلها إلى تنظيم النقابات وإعدادها ليوم «الإضراب الأعظم» متى تم لها أن تقبض على أزمة الإنتاج في المجتمع كله، ويومئذٍ تُضرب عن العمل، وتشل حركة الطبقة العليا والطبقة الوسطى، وتبرم أمرها في إدارة المرافق العامة، وتوزيع مطالب المعيشة بالمبادلة والمقايضة أو بأسلوب المعاملة الذي تمليه الضرورة في حينها.

أيمكن هذا؟

في رأي سوريل أنه يمكن، ولكنه يرى أيضًا أن المهم هو فعل «الأمثولة» في نفوس المتمثلين به لا إمكان وقوعها بجميع أجزائها، وقد يقع الإضراب الأعظم أو لا يقع على طول الزمن، ولكنه ينفع في بلوغ غرضه، ويؤدي إلى نتيجة تهدي إلى ما بعدها.

فالأماني التي أذاعها الحكيم الإيطالي «ماتسيني» بين قومه كانت كأضغاث الأحلام في رأي النقاد «المعقولين» ... ولكن إيطاليا الحديثة لم تكن لتصبح شيئًا مذكورًا في العالم الأوروبي لولا تلك الأماني والأحلام.

وجنود نابليون بونابرت كانوا يُقدِمون على «الاستشهاد» إيمانًا بمجد البطولة ومجد الدولة، وهم يعيشون ويموتون في فاقة لا ينفعهم فيها هذا المجد ولا ذاك.

وبعدُ، فمن ذا الذي يسوغ له أن يدعي الجزم بما يكون أو لا يكون من أطوار الجماعات البشرية في المستقبل البعيد؟

إن العقائد الكبرى قد انتشرت بين أتباعها؛ لأنها ملأت قلوبهم بالثقة، وعمرت صدورهم بالأمل، ووافقت منهم دخيلة السخط على ما هم فيه، ولم تنتشر لأنهم عرضوا وعودها على موازين الاحتمال فرجحت عندهم كفة الإمكان ... ويقول سوريل: إن الدِّين الذي يوضح كل عقيدة بالعقل والبرهان يَضعف ويتزعزع، وإن الدِّين الذي يترك للغيب المجهول محلًّا من الضمير يقوى ويستقر، وبهذا يعلل غلبة الكثلكة على اللوثرية في الديانة المسيحية.

يقول: إن البدعة الحديثة التي جاء بها القرن التاسع عشر قد خيلت إلى جماعات المتعالمين أن العلم التجريبي قادر على شق الحجب والنفاذ إلى غياهب المستقبل: «ولأن الفلكيين سجلوا جداول القمر ترى المتعالمين يتوهمون أن غاية العلم كله هي استطلاع المجهول بدقائقه وخفاياه، ولأن فربيه Verrier قد استطاع أن يومئ إلى موقع السيار نبتون الذي لم يكن مرئيًّا قط، وكان فرض وجوده مفيدًا في تعليل الاضطراب على السيارات المرئية — ترى المتعالمين يتوهمون أن العلم قادر على إصلاح عيوب المجتمع، والإيماء إلى الخطط التي تزيل المساوئ من هذه الدنيا، ومن الجائز أن نعتبر أن هذا هو تصور الطبقة الوسطى للعلم، وأنه على التحقيق يطابق النزعة الفكرية التي هيمنت على رءوس أصحاب الأموال حين رأوا أنهم — مع عجزهم عن الإحاطة بشئون مصانعهم — يجدون على الدوام المخترع الألمعي الذي يخرجهم من ورطاتهم، وكأنما كان «علم الطبقة الوسطى» طاحونًا تُخرج لنا حلولًا لجميع المشكلات التي نلقاها في طريقنا، فليس العلم إذًا وسيلة من وسائل إتقان المعرفة؛ بل هو حيلة لتحصيل بعض المنافع المطلوبة».

وكذلك يتقي سوريل اعتراض العلماء والباحثين المحللين على فكرته العزيزة التي ساهم بها في حركة الثورة النقابية، وهي الإضراب الأعظم.

ونقول إنه ساهم بها في الحركة النقابية؛ لأن الحركة النقابية في ذاتها كانت قائمة منتشرة قبل انتمائه إليها، ولكنه برز فيها لأنه اشتهر بتوكيد أمثولة الإضراب الأعظم،

وساعد على تدعيم الحركة النقابية بنظريات الفلسفة وعلم الاجتماع، وقد أراح نفسه وأراح أصحابه من مئونة المناقشة والجدل حول هذه الأمثولة، فتقرر لديه أن العلم مخطئ في ادعائه الإحاطة بما ينجم عن التبشير بالإضراب الأعظم، ولكن المبشرين به غير مخطئين؛ لأنهم على يقين من إنجاز شيء على سُنَّة العمل والتغير التي حلت في اعتقاده محل سُنة التقدم والارتقاء.

وقد أسلفنا أن الرجل صالح لأن يتتلمذ عليه المتفقون والمتناقضون، ولعل طبيعة الحركة النقابية نفسها ترشحها للالتقاء بكثير من المذاهب على فرط ما بينها من التناقض والافتراق.

فهي تلتقي بالفوضية؛ لأنها تنكر الحكومة، وتنفي عن برنامجها استخدام الجند والشرطة في مجتمعها الذي تسوده بعد نجاحها، وتصر على أنها إذا بلغت من القوة أن تستخدم الجند والشرطة فقد بلغت من القوة ما يكفي لإدارة المجتمع بالنقابات دون غيرها.

وهي تلتقي بالشيوعية؛ لأنها تؤلب الأجراء والفقراء، وتَعتبر الحرب بين الطبقات أصلًا من أصول الأطوار الاجتماعية.

وهي تلتقي بأحزاب اليمين المتطرفة؛ لأنها تحارِب الديمقراطية والحكومة النيابية، وتكل الأمر إلى النخبة الممتازة دون الكثرة المغمورة.

بل هي تلتقي بالمصلحين السياسيين من رجال الكنيسة الذين يقترحون الحكومة التعاونية Corporative State لحل مشكلة الطبقات، فإن التعاون يقوم في بدء الأمر على نقابات.

ولا يرى أحد من المطلعين على مساعي الدعاة الاجتماعيين والسياسيين — ما ظهر منها وما بطن — أن الحركة النقابية تتقدم في العالم وتؤذن بالامتداد والاتساع، فربما كان أهم سبب للهتاف باسمها أن النقاد نسبوا نجاح الفاشية الإيطالية والنازية الألمانية إليها، وزعموا أن موسوليني طبق نظام النقابات في مجلسه النيابي تنفيذًا لآراء سوريل الذي أعلن غير مرة أنه من تلاميذه!

بيد أنه «نجاح معكوس» أن ينتهي إنكار الحكومة إلى تركيز السلطان كله في أيدي الحكومة، فربما كان القول بإفلاس النقابية لهذا السبب أصح من القول بنجاحها لأجله، ولا سيما بعد انهيار الفاشية والنازية، وبعد تجربتهما في الدولتين على أوسع نطاق.

والظاهر أن «النقابية» مبتلاة بداء أصيل يتعذر شفاؤه؛ إذ هي تصاب مما يبدو أنه موطن القوة فيها، فَعِلَّةُ فشلها لاصقة بعِلَّة رواجها لا تنفصل عنها.

إن من شواهد القوة — في الظاهر — أن تلتقي المذهب بعدة مذاهب تتناقض فيما بينها كما تتناقض الفوضية والشيوعية أو الفاشية والحكومة الدينية، ولكن هذا بعينه هو مكمن الضعف في المذهب حيث التقى وحيث افترق؛ إذ هو يتشعب ويتوزع ولا يصيب قوته كلها في اتجاه واحد، فله ممن يؤيدونه من جهة محاربون مستميتون في حربه من جهة أخرى، كلما وصل إلى الفعل الحاسم والتنفيذ الأخير.

وإذا جاز الأخذ بالأرقام المسجلة في أسانيد المصانع وأسانيد الهيئات الثورية، فهذه الأرقام تدل على تناقض النقابيين في جميع البقاع التي ظهروا فيها، وكأنما يطرد النقص في عددهم ورواج دعوتهم في كل قطر تقدمت فيه الصناعة والحكومة النيابية، فهم على حظ من الرواج في أمم أمريكا اللاتينية، وكانوا على حظ من الرواج في إسبانيا الجمهورية، ولكنهم يتأخرون ولا يتقدمون بين صناع الولايات المتحدة والجزر البريطانية.

ففي الولايات المتحدة نشأت طائفة من العمال على غرار النقابات الفرنسية، وسميت هناك باسم «عمال الدنيا الصناعيين»، وهي الطائفة التي يشار إليها بحروف (i. w. w) اختصارًا لاسم industrial workers of the world ولكنها لم تلبث أن عكفت على نفسها، وانعزلت عن صفوف الحركة العمالية في أنحاء الولايات من أقصاها إلى أقصاها، فبقي فيها الطارئون المهاجرون، وقيل على سبيل الفكاهة: إن عمال أمريكا طبقتان: طبقة أرستقراطية وهي التي اشتملت على المحنكين الأصلاء، وطبقة عامية وهي التي اشتملت على هؤلاء الطارئين الغرباء، وقد أصاب الفرع الكندي والفرع الأسترالي ما أصاب زملاءهم في الولايات.

أما الجزر البريطانية: فالذين بقوا من عمالها خارج النقابات التي تدين بالجهود البرلمانية لا يزالون في الوقت نفسه خارج النقابات الثورية التي تنكر البرلمان والحكومة، وقد اتخذوا لهم عنوانًا آخر باسم الاشتراكية النقابية Guild Socialism، وخالفوا النقابيين الثوريين في إنكار الحكومة، معلنين أن بقاء الحكومات لا يضير «المصنع» إذا اشتغل بإدارته على الأصول الاقتصادية.

وسوريل نفسه قد ختم حياته وهو على يأس من النقابيين الثوريين فاعتزلهم واعتزلوه، وشيعته الصحافة الشيوعية الرسمية بأوصاف لا ترضي تلاميذه من قبيل: «الرجعي والبرجوازي والفوضي والبرودوني — نسبة إلى برودون Proudhon» ذاكرةً له فقط أنه كان يعمل على إضرام الثورة ما استطاع.

ولم يكن الرجل ذا وجهين باختياره، ولكنه كان على الرغم منه ذا وجوه شتى يلاقي بها أقصى اليسار وأقصى اليمين، فأدركه حظ مَن تعددت وجوهه، فلم يكن وجيهًا عند هؤلاء ولا هؤلاء.

باريتو[1]

١٨٤٨–١٩٢٣

ڤلفريدو فردريكو داماسو باريتو هو وريث أسرة إيطالية نبيلة، كان أبوه من أنصار «ماتسيني» إمام الوطنية الإيطالية، وأقام زمنًا في فرنسا فتجنَّس بالجنسية الفرنسية، وقضى حياته منتصرًا للمبادئ السياسية المتطرفة، ووُلد له ابنه «باريتو» صاحب المذهب الذي نحن بصدده في باريس، حيث نشأ وتعلَّم وتخرَّج من مدارسها ومدارس تورين.

وقد خلف باريتو أباه في هندسة السكة الحديد الإيطالية، ثم اشتغل بهندسة المناجم، وعكف في أثناء ذلك على مذاهب الفلسفة الحديثة، وأهمها في إبان نشأته مذاهب أوجست كونت إمام المدرسة الوضعية، وقد خرج من دراساته وتجاربه مناقضًا لرأي أبيه في إيمانه بمبادئ الحرية المتطرفة، فكان من أنصار حرية التجارة، ولكنه كان يشعر بخيبة الأمل من جراء إخفاق الحكم الديمقراطي في بلاده وفي بعض الأمم الأوروبية الأخرى، ولَمَّا أعياه تقرير مذهبه في الاقتصاد وفي السياسة بين أبناء وطنه تحفز للهجرة منه، ولبى أول دعوة وصلت إليه من سويسرة لتعليم الاقتصاد السياسي بجامعة لوزان، وهناك توفر على بحوث الاقتصاد، ثم على التوسع في دروس الحكم واستخلاص القواعد التي تقوم عليها النظم الحكومية، وانتهى منها بالرأي المفصل الذي شرحه في كتابه الضخم المترجَم إلى اللغة

[1] Pareto.

الإنجليزية باسم العقل والمجتمع Mind and Society، ويُعتبر باريتو أعلم هذه الزمرة من فلاسفة الحكم في العصر الحديث، فهو على علمه بالرياضة صاحب نظريات وتعريفات في علم الاقتصاد عن القيمة والدخل والطلب ورأس المال والسعر يعول عليها الاقتصاديون، ويحلها الموافقون لها والمتشككون فيها محل الاعتبار، وكتابه الذي تقدَّم ذكره أوفى الكتب مراجع من أمهات التواريخ والثقافات الغابرة والحاضرة، وأحفلها بالأسانيد والأمثلة والقرائن التي عني بتقسيمها وتبويبها على نهج المناطقة والعلماء التجريبيين، فهو في مجلداته الأربعة الضخام أوفى كتب الفلسفة السياسية التي وضعها الأقدمون أو المحدثون إلى اليوم.

ومع شغف الرجل بوضع القوانين وتسمية النظريات لم تغرر به الثقة إلى الجزم بعصمة القوانين التي تتعلق بأطوار المجتمعات الإنسانية، ففي وسعك أن تقول إن التاريخ يكرِّر نفسه كما في وسعك أن تقول إنه لم يكرِّر نفسه قط على حسب الواجهة التي أنت ناظر إليها، فإذا نظرت إلى جوهر العوامل التاريخية فهناك تكرار لا شك فيه، وإذا نظرت إلى العوارض الظاهرة فليست هناك عارضة تشبه غيرها كما تشبه النسخة من الكتاب نسخة أخرى، ومن كلامه في تقديم نظرياته: «إن القوانين التي تسمى بقوانين العرض والطلب لا يمكن أن تُستخلص من الإحصاءات وفاقًا للمقادير والأثمان التي ترصد لبضاعة ما مجلوبة إلى السوق، فإذا قال الاقتصاديون: إن زيادة العرض تؤدي إلى هبوط الثمن، فهم يقررون قانونًا عن حالة مثالية يندر أن تشاهد في عالم الواقع، ويجب أن نلاحظ في تطبيق نظريات الاقتصاد أنه من الوهم أن نعتقد أننا أقرب إلى الواقع حين نبدأ بقانون العرض والطلب مما نكون حين البدء بقانون الاستعمال والمنفعة الذي ذهب إليه الاقتصاديون الأولون أو قانون هامش المنفعة أو الندرة أو المحدودية وغيرها من قوانين الاقتصاديين المتأخرين، ومهما نصنع فنحن في النهاية راجعون إلى التجريدات العامة، ولا يسعنا أن نصنع غير ذلك.»

فلا محيص إذن من التفرقة بين القوانين التي يثبتها التطبيق طردًا وعكسًا كقانون الجاذبية في الفلك مثلًا، وبين القوانين التي تبنى على حشد الأمثلة والمقارنات، وتلجئنا إلى الخوض في كثير من المشابهات والمفارقات، ثم تؤخذ الحقائق فيها بالتغليب في غيبة ما هو أولى منها بالاعتماد عليه، وأصدق منها في تفسير العدد الأكبر من الوقائع والأطوار.

بذلك الاطلاع وبهذا التحفظ، تقدَّم «باريتو» إلى شرح نظريته المستفيضة في نظم الحكومة، وهذه خلاصة منها كأوجز ما يمكن أن تلخَّص ألوف الصفحات في بعض صفحات صغار.

أول ما يقرره باريتو أن أعمال الإنسان لا تَقترن كلها بالتعقل ولا بمعرفة الأسباب، ولا تكون الأسباب التي تعزى إليها هي الأسباب التي توحيها، ولا سيما الأعمال التي تدور عليها سياسة المجتمعات.

فهناك أعمال تعقلية أو منطقية، وهي الأعمال التي لها غايات معلومة ووسائل مرسومة، كالمنضدة يصنعها النجار، والكتاب يصنفه المؤلف، والقصر يشيده البناء، والصورة ينقشها الرسام.

وهناك أعمال لا تخضع للتعقل ولا يتابعها التعقل إلى نهاياتها، ومنها السعي إلى الأمثلة العليا، أو أحلام السعادة الأبدية، أو الأنظمة المثالية في المجتمعات، أو ما شاكلها من المطالب التي لا تتضح غاياتها، ولا تتفق العقول على وسائلها.

ونحن في الاصطلاح نسمي الأعمال الأولى بالمنطقية ونسمي الأعمال الثانية باللدنية أو الغريزية، ونفضل اللدنية؛ لأن الغريزة قد تتصل كثيرًا بالمعقولات.

ولهذه الأعمال جميعًا من النفس البشرية مصدران: مصدر الجذور، ومصدر المشتقات.

فالجذور قلما تتغير من زمن إلى زمن، والمشتقات هي التي تتغير بالأسماء والتعبيرات الكلامية والفنية، ويكثر تغييرها عندما يزول نظام من أنظمة الحكم ويخلفه نظام آخر، فلا بد لكل نظام من مشتقاته ومصطلحاته، مع بقاء الجذور في الغالب على ما كانت عليه.

والجذور على الدوام هي المصدر الأكبر للأحداث السياسية، فإنما المشتقات تفسيرات لا يهم كثيرًا أن تتفق أو تختلف ما دامت الجذور هي الأساس المكين.

لهذا يتفق في التاريخ أن تَعترف الأمم بغاية واحدة ودِين واحد، ولكنها تتناحر فيما بينها كأنها متشعبة المقاصد متناقضة الآمال؛ لأن مقاصدها وآمالها هي المشتقات العرضية، ومن ورائها الجذور الكامنة على الدوام بغير تبديل.

وكذلك يتفق أن تتفرق الأمم شعارًا ومقصدًا، وتجتمع في صف واحد أمام عدو واحد؛ لأن حركاتها تَصدر من جذورها، وجذورها على وفاق عند انقسام الأصدقاء والأعداء.

وقد عرض باريتو ألوف الحوادث والصروف التاريخية والدوافع النفسية، ثم ردها جميعًا إلى ستة أنواع من الجذور.

النوع الأول: سليقة التوفيق Combination، وهي السليقة التي توحي إلى الإنسان أن يوفق بين كيانه وبين مؤثرات الكون الذي يعيش فيه، ويَصدر عنها السحر والاعتقاد

في بعض النجوم أو الأرقام أو الطوالع والبخوت، كما يَصدر منها ربط الوقائع العلمية وربط المشروعات الكبرى، وكل محاولة لتقرير مركز الإنسان بين ما يحيط به من المؤثرات والآثار.

والنوع الثاني: سليقة المثابرة والصيانة Group Persistences، وهي الكفيلة بحفظ تلك التوفيقات والغيرة عليها والدفاع عنها، وإليها تَرجع المحافظة على تقاليد الأسرة والأمة، وضروب العقائد والعادات.

والنوع الثالث: سليقة التعبير بالكلام والعمل، وإليها يَرجع الإعراب عن شكايات المجتمع ومقترحات الإصلاح والنقمة من خروج بعض الناس على التوفيقات والتقاليد والاجتهاد في ردهم إلى ما يعتبره العرف سواء السبيل.

والنوع الرابع: سليقة العلاقات الاجتماعية، وإليها يَرجع عُرف الناس في صلات بعضهم ببعض آحادًا وأسرًا وطوائف وطبقات، وهي سليقة وثيقة الارتباط بالنوعين الأولين.

والنوع الخامس: سليقة السلامة، وهي تتعلق بفرد فرد من آحاد المجتمع، ثم هي سليقة يحكمها العرف والعادات، ولأجلها يتشبث كل عضو من أعضاء المجتمع بسلامة حوزته ويعقد الصلة بينها وبين معالم الحياة الاجتماعية خشية ما يصيبه في سلامته من جراء المساس بتلك المعالم، عدا ما يساوره من الغيرة على معالم الاجتماع بغير نظر إلى سلامته «الشخصية».

والنوع السادس: سليقة الجنس، والمقصود بها عرف السليقة الجنسية لا مجرد الرغبة المتبادلة بين الجنسين، وعن هذه السليقة تصدر الطواطم الاجتماعية والمحظورات وقضايا الأخلاق، وما يصح أن يسمى بالعقد النفسية في الجماعات والآحاد، وخرافات الحمل والولادة، وخصائص الذكور والإناث والأبناء والبنات.

تتجمع هذه الجذور — متحدة أو منفصلة — في أساس كل حركة سياسية تشمل المجتمع في حالتي المحافظة أو التجديد، وهي كما تقدَّم لا تتغير من جيل إلى جيل إلا في صورها وتعبيراتها الظاهرة، وهي المشتقات والفروع.

وقد أحصى باريتو هذه المشتقات فأدخلها في أربعة أنواع: أولها: هو مرجع الحكم الاجتماعية والقواعد السياسية التي يتخذها الناس قضايا مسلَّمة يرددونها أحيانًا بغير بحث عميق في معانيها، وقد تكون صحيحة أو غير صحيحة، وقد تكون صحيحة في أوقات وغير صحيحة في أوقات أخرى، ولكن المهم هو سريانها في العُرف لا مقدار ما يتحراه

القائلون بها من الصحة والتحقيق، ومن أمثلتها قولهم: «في التأني السلامة وفي العجلة الندامة»، و«الظلم مرتعه وخيم»، و«عامل الناس بما تحب أن يعاملوك به»، و«الناس أكفاء أبوهم آدم وأمهم حواء»، و«صوت الشعب من صوت الله»، و«الإحسان منجاة من السوء»، و«رأيان أفضل من واحد، ورأي ثلاثة لا يخطئ»، و«خير لك أن تصاب مظلومًا من أن تصيب ظالمًا»، وما نحا هذا النحو من حكم الأخلاق الاجتماعية التي يُستشهد بها في المواقف السياسية، وأقواها وأنفذها ما كان موجزًا يسهل تكريره على صيغة واحدة.

والنوع الثاني من المشتقات: هو الذي يوحي إلى النفس الاطمئنان إلى المصادر والأسانيد التي تُستمد من أقوال المشهورين الموصوفين بالثقات، فما قيل قديمًا يتلقاه الخلف بالتسليم ولو لم يكن هناك برهان في الحاضر أو الماضي على صدقه ونجاح المعتمدين عليه.

والنوع الثالث: هو المبادئ التي يحسن وقعها في الشعور أو تُوافِق المقررات الشائعة في زمن من الأزمان، وبهذا النوع من المشتقات يتمكن الدعاة من ترويج أقوالهم بما يسمونه: «إرادة الشعب» أو «المصلحة العامة» أو «حرمة الوطن» أو «حقوق الإنسان» أو «التضامن الاجتماعي»، وما إليها من العبارات التي يصحبها شعور مبهم بالموافقة والحماسة.

ورابع الأنواع: هو المجازات والكنايات التي يختلط فيها الواقع بالتخيل، والتقرير بالتشبيه والتمثيل.

وهذه المشتقات جميعًا يطرأ عليها التغيير بين نظام ونظام من سلسلة الأنظمة الحكومية المتعددة، والداعون إلى النظم الجديدة يعنون باستبدال مشتقات جديدة بالمشتقات القديمة التي يخشون أن تصدمهم وتعرقل حركاتهم كلما هجموا على تراث غابر طالت مدته، وتسلل إلى الوعي الباطن في نفوس الجماهير، ويعينهم في معظم الأحوال على تغيير المشتقات أن تقترن بالنظم الحكومية التي تُتابع سخط الرعية عليها، وما زالوا يتبرمون بها حتى فقدوا الثقة بأقوال دعاتها أو سئموها، وكرهوا تردادها ولو لم يفهموا بطلانها، إلا أن المشتقات الجديدة لن تخرج عن كونها صورًا وتعبيرات لتلك الجذور الخالدة التي كمنت في الطبيعة البشرية ولازمتها على تعاقب الحكام والحكومات.

ويسأل السائلون: لماذا تحدث الثورات وتتجدد الحكومات إذا كانت تقوم دائمًا على الجذور الكامنة في الطبيعة البشرية؟

وجواب باريتو عن ذلك في كلمات معدودات: هو قانون «تناوُب الصفوة الممتازة لمقاليد الحكم بين الأجيال المتوالية».

فمن الخطأ أن نتخيل أن الجماعة البشرية تظل على حالة واحدة؛ لأنها لا تخرج عن طبيعتها البشرية.

فالجماعة البشرية خليط من الأنساب والأجناس والأمزجة والمدارك والمنافع والصناعات، وقد تكون شروط بقائها معروفة بالنسبة إلى الجماعات الأجنبية التي تزاحمها، ولكن الشروط الداخلية لا تستقر على حال، ولا تطرد على نسق واحد بين جميع الأجيال.

فشرط البقاء في معترك الأمم يتلخص في المناعة والقوة، وبغير مناعة ولا قوة لا أمان على الدولة من الضياع أو الخضوع لمن ينازعونها.

أما شروط البقاء للمجتمع في حياته الداخلية فهي متقلبة متجددة، وفقًا للتقلب والتجدد في تركيب عناصره، وزيادة بعضها ونقص بعضها، ونشاط فئة منها وانقباض فئة غيرها.

وقد كان من السهل أن نتوهم مصلحة واحدة للمجتمع الصغير في الأزمنة الغابرة، وأن نتوهم أن كل مواطن في ذلك المجتمع يعمل مع إخوانه في اتجاه واحد، هو الاتجاه القومي الشامل للمواطنين أجمعين.

أما المجتمعات الحديثة: فربما كانت لبعض أبنائها مصلحة تُناقض مصلحتها في أشد الأزمات التي تُهدِّد كيانها، كما يحدث في إبان الحروب من التناقض بين أنصار التضخم والغلاء وأنصار الحرب على العموم وبين سواد الرعية الذين يقع عليهم عبء الغلاء وعبء القتال.

ففي مجتمعات كهذه تتصارع القوى وتتدافع المطامع، ولا ينقطع التنافس على مراكز الحكم بين ذوي الحول والحيلة، وهم لا يصعدون إليها جميعًا في كل آونة؛ بل يحدث على الدوام أن يكون هناك أناس مقصون عن الحكم وهم قادرون عليه، ولا يقلون قدرة عليه عمن تولوه بالحول أو بالحيلة.

وفي كل مجتمع فئات من العسكريين ورجال الدين وكبار الأغنياء والمفكرين والمغامرين والمحتالين على قلة أو كثرة في العدد، وعلى رجاحة أو نقص في المزايا الخلقية والعقلية، ومن صفوة هؤلاء كلهم تتألف الحكومة، وتستأثر بسلطان الحكم حتى تفقد مزاياها الأولى، وتضعف عن حماية سلطانها، فتخلفها على المهل أو على العجل صفوة أخرى يصيبها مع الزمن ما أصاب سابقاتها.

والأمثلة التاريخية التي يرى باريتو أنها تعزِّز رأيه تستغرق المئات من الصفحات، وقد تلخص في مثل عام يغني عن الإسهاب في السرد والتفصيل.

فئة من الأقوياء يثبون إلى مراكز الحكم في حقبة مؤاتية، يستعينون بأعوان من الدهاة وأصحاب الحيلة على توطيده وحل مشكلاته، ويضعف الأقوياء كلما استسلموا للطمأنينة والمعيشة الرتيبة، ويتهاون الدهاة كلما جازت الحيلة، واستقرت عليها العقائد والعادات فلا يكلفون أنفسهم عناء التدبير والتفكير، ومع ضعف الأقوياء والدهاة يسوء الحكم وتضطرب الحال وتتشعب مصالح الأشياع والخصوم، ويتطلع إلى الحكم طراز آخر من الأقوياء والدهاة طال بهم التربص وانتظار الفرصة، فما هي إلا أن تسنح لهم حتى يثبوا وثبتهم، ويعيدوا تمثيل الدور السابق كرة أخرى.

وبين الجذور الستة التي لخصناها فيما تقدم نوعان يرشحهما باريتو لولاية الحكم في جميع الأدوار، وهما: النوع الأول الذي يشتغل بالتوفيق من سحرة وكهان، ومفكرين وذوي احتيال وتصرُّف، ويسميهم كما سماهم مكيافلي بالثعالب، والنوع الثاني الذي يشتغل بالمثابرة والصيانة، ويركن إلى القوة والإقدام والطبع الغيور، ويسميهم مثله بالأسود، ولا خوف على الحكم ما دام له حماة من ذوي الحول والحيلة، ولكنه شرط لا يتوافر على توالي الزمن، فلا يَسلم المقتدر بحوله أو بحيلته من جرائر التواكل والإهمال، ومِن دأبِ أصحاب الحيلة أن يفقدوا الصفات العسكرية، ومن دأب أصحاب الحول أن يفقدوا صفات الدهاء والمداورة، وبمرصد لهم أناس يزيدهم التطلع همة، ويزيدهم الأمل بأسًا وشدة، لا يقلون عنهم قدرة وقد يزيدون عليهم، فتسنح لهم الفرصة لا محالة بعد انتظار يطول أو يقصر ولكنه لا يدوم إلى غير انتهاء.

«وهب أمة من الأمم لها صفوة حاكمة من النوع الأول الذي يشتمل على أوفر العناصر في الرعية قاطبة حظًّا من الحنكة والذكاء، ففي هذه الحالة تتجرد الرعية على الأغلب الأعم من هذه المزية، ويضعف أملها في الانتصار على الصفوة الحاكمة ما دام المرجع إلى الذكاء والحصافة … غير أن المعهود على الأغلب الأعم أيضًا أن أصحاب الحيلة والذكاء يَفقدون الميل شيئًا فشيئًا إلى استخدام العنف والقوة، والعكس بالعكس في أمر أصحاب العنف والقوة، ومن ثَم يؤدي تركيز الذكاء في الأولين إلى تركيز العنف والإقدام في الآخرين، ويختل التوازن بين الفريقين مع الاستمرار؛ لأن أحدهما زاد حظه من الحيلة ونقص حظه من الجرأة والإقدام، والثاني: زاد حظه من الجرأة والإقدام ونقص حظه من الحيلة، فإذا حصل مصادفة أن ذوي الإقدام وجدوا لهم زعيمًا يُحسن الاحتيال وتصريف الأمور — وقد ظهر من المصادفات المتكررة في التاريخ أنهم لا يَعدمون هذا الزعيم من بين الطائفة المتذمرة في صفوف الدهاة أنفسهم — فيومئذٍ يتهيأ لهم كل ما يلزمهم لإقصاء الحاكمين عن الحكم، وهي الدورة التي لا عداد لتكرارها منذ فجر التاريخ إلى أوقاتنا الحاضرة.»

تلك صورة تقريبية تتكرر على مدى الزمن، بيد أنها لا تتكرر على هذا الشكل دون غيره؛ بل تتبدل أشكالها، ويثبت منها شيء واحد من وراء تلك الأشكال المتبدلة، فلا تفتأ صفوة تعلو وصفوة تهبط بالحول وبالحيلة على أساليب شتى، تتراوح بين أسلوب سبرطة العسكرية وأسلوب أثينا الفلسفية، وفي كل منها مزيج من السطوة والحصافة.

ويَستخدم باريتو بعض مشتقاته أو مصطلحاته لتطبيقه على علم السياسة، كالحكمة التي يقابلها عندنا قول القائلين: «إن الناس على دِين ملوكهم.»

فإنه يقرر أن الآداب والأخلاق في كل مجتمع هي آداب الصفوة وأخلاقها، وأن الرعايا يتشبهون بحكامهم إن لم يماثلوهم طبعًا وعادة واستعدادًا للتخلق بالأخلاق الاجتماعية، ولا يزال المجتمع في أمان ما دام المحكومون يدينون بالآداب والعقائد التي يعلنها الحاكمون ويحافظون عليها، وقد يؤمِن الرعايا بوصايا المسيحية التي تُحرِّم القتل والسرقة والكذب، وتحث على الإيثار والرحمة، ويقعون في تلك الأوزار، ويتعدد بينهم مَن يعصون أوامر الدِّين وينتهكون وصاياه، فلا يكون العصيان خطرًا على النظام القائم كخطر الشك في وجوب تلك الأوامر والوصايا؛ إذ ليس العصيان هدمًا للأساس الذي يستقر عليه النظام، وإنما الكفر به هو الذي يَهدم النظام، ويعَرضه للتصدع والانهيار.

ولا خطر على المجتمع من الذين يتشاءمون بوقائع الأخلاق فيسخرون ممن يشيد بالفضيلة، وينكرون أن الصدق ينجي صاحبه والكذب يوقعه في المهالك كما يقال على ألسنة الوعاظ والمرشدين، فإن هذا التشاؤم يحمل أحيانًا محمل الغيرة على الصدق والسخط على الكذب والرثاء لمن يصابون في سبيل الحق والفضيلة، ولعل في ذلك متنفسًا للساخطين، وبابًا من أبواب الحض على إصلاح العيوب والتحريض على الآثمين.

وإنما الخطر على المجتمع ممن يُسقطون تلك الفضائل والواجبات إيمانًا بسقوطها ودعوة إلى عقيدة غير العقيدة التي توجبها، فهذه هي علامة الخطر والتصدع في البنية الاجتماعية، ولن تتماسك بنية تتزلزل فيها قواعد الأخلاق.

وقد ينجم في الأمة مصلحون ومجددون يخيل إليهم أن جلاء الحقيقة عن بعض الخرافات كافٍ لإزالة الآفات الاجتماعية وتقويم النظم والحكومات، ويجوز أن يصيبوا كما يجوز أن يخطئوا والمجتمع على صواب، غير أنهم مخطئون حتمًا إذا خيل إليهم أن الجهل وحده هو العامل الذي يَحول بين الناس وبين التصرف المنطقي المعقول، فهناك عوامل غير الجهل تبقى مسيطرة على أعمال الناس، ولو زالت من عقولهم جميع الخرافات والأباطيل، ولم يُعهد قط في مجتمع مضى أن الناس خلوا من جهالة أو خرافة، وصمدوا

على التفكير المنطقي في شئون السياسة، ولا يُظن قياسًا على هذا أنهم يخلون يومًا من الجهالات والخرافات مهما يتقدم بهم العلم، وتنكشف أمامهم مجهولات الكون والطبيعة البشرية.

وذهابًا مع هذا الظن — بل نكاد نقول مع هذه اليقين — ينحى باريتو على من يخلقون الأديان المنطقية في زعمهم، ويحسبون أنهم يعوضون بها الناس عن أديانهم التي ألفوها، فليس أشد من إنحائه على جماعة المتدينين الذين يسمون أنفسهم بالإنسانيين Humanitarians، ويتوهمون أنهم يُصلحون الضمائر بدِين يخلقون قداسته بتدبيرهم، فإنه — على تقدير باريتو — دِين لا يَحسب للمجهول حسابه، وهو الجانب العميق الذي لا يتجاهله دِين من الأديان.

وبعدُ، فما هو النظام الذي يزكيه باريتو، ويوطئ له بمذهبه المستفيض الذي اضطلع بجهود الجبابرة لشرحه وتدوينه؟

إنه لا يتشيع لنظام على نظام، ولا يلقي بالًا إلى فروق الأسماء والقواعد الشائعة أو ما يسميه المشتقات، ويرى أنها فروع تُقتلع أحيانًا ولا تُقتلع معها الجذور.

إنما هو يبسط الوقائع التاريخية كما وعاها، ومن تلك الوقائع تبدو له حالة أفضل من حالات، ولا يجزم أنها ميسرة الوقوع بالطلب والاختيار.

فالحالة الفضلى: هي أن تتولى الحكم صفوة ممتازة من ذوي الحول والحيلة، وتتفتح الأبواب لتداول الصفوة كلما أخفقت طائفة منها، واستعدت طائفة أخرى للصعود إلى مكانها، وأن تكون آداب المجتمع معتقدة مرعية لا يتشكك فيها الرعاة ولا الرعايا، وتتفتح الأبواب هنا أيضًا لتجدد الآداب على التدريج بغير حسم بين القديم والجديد يستلزم الصدام بينها لتقويض دعام وإقامة دعام.

ولهذا يتطرف باريتو غاية التطرف في التوصية بحرية المعاملة وحرية التجارة، وينتقد الطبقات الحاكمة التي تَحجر على المعاملات، ويدخل في روعها أنها تستديم بذلك مصالحها ومصالح وارثيها، «فما من وسيلة لتوطيد السلم والأمان أنجع من أن تطلق الحرية للتجارة ويمتنع إتلاف الثروة»، وهو على طريقته في الحساب الاقتصادي يَفرض أن سنتيمًا واحدًا خُصص للتثمير في عهد ميلاد السيد المسيح، وجُعلت فائدته أربعة في المائة قد تنقص مع دوام السلم ووفرة الرخاء، ثم يُقدِّر: كم يبلغ هذا السنتيم في سنة ١٩٤٠ بعد الميلاد؟ إنه يبلغ على حسابه (٥٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠ ريال).

كذلك يقرر من الوجهة الاقتصادية العملية، لا من الوجهة النفسية وحسب — «أن أوفر الأعمال نتاجًا هو العمل الذي يُقبِل عليه صاحبه برغبته، وأقلها نتاجًا ما يعمله لخشيته من العقاب».

ولو جرى الناس في مطالب حياتهم على سُنة التعقل لَما حجروا على المعاملات ولا حكموا في الأعمال أمرًا غير الرغبة والحرية، ولكنهم في رعايتهم للحرية والطلاقة ما كانوا قط أحرارًا مطلقين.

جايتانو موسكا

١٨٥٨–١٩٤١

وُلد هذه الفيلسوف السياسي في نحو منتصف القرن التاسع عشر، وتوفي في نحو منتصف القرن العشرين، فلو أنه اكتفى بما حدث في مدى حياته من وقائع السياسة وخطوبها لاستطاع أن يتزود من هذه المادة الزاخرة ما يدعم به مذهبًا كاملًا في أطوال الدول والحكومات.

وُلد في صقلية، وهي مهد الوحدة الإيطالية ومعرض التاريخ الحافل بآثار الدول وغرائب العادات الاجتماعية من أقدم العصور.

ونشأ وهو يستمع إلى قصص القتال بين الدولة الدينية المقدسة والدولة المدنية المستقلة، وتلقى في صباه أقاصيص الرواة عن غريبالدي وفكتور عمانويل، وهي من أعجب الأقاصيص عن العلاقة بين القائد «الدكتاتور» والملك المختار، ثم شهد القارة الأوروبية وهي تنتقل من نظام إلى نظام من أنظمة الحكم على اختلافها بين ملكية مطلقة وملكية مقيدة، وبين جمهورية وإمبراطورية، وبين انتخابية تضيق فيها حقوق التصويت إلى انتخابية تتسع فيها هذه الحقوق غاية مداها من الاتساع.

وعاصر فرنسا وهي تتحول من جمهورية إلى إمبراطورية، ثم من إمبراطورية إلى جمهورية كرة أخرى، وشهد قيام الدولة الجرمانية الموحدة كما شهد قيام غيرها من الدول الصغيرة في أوروبة الشرقية، ولم تمضِ في حياته فترة دون أن يسمع بنبأ من أنباء الثورات أو الفتوح، وامتد به العمر حتى حضر الحرب العالمية الأولى، وأحاط بكل ما تلاها من أسباب القلاقل أو أسباب قيام الحكومات وتنازعها وانهيارها، وتم في أيام نضجه

تطبيق ثلاثة من المذاهب السياسية في نطاق واسع بين أمم مختلفة الأجناس والثقافات، فطُبِّق المذهب الشيوعي في روسيا، وطُبِّق المذهب الفاشي في إيطاليا، وطُبِّق المذهب النازي في ألمانيا، وطُبِّقت مذاهب أخرى تمتزج فيها هذه المذاهب على درجات من الامتزاج في غير بلاد السلافيين والتيوتون واللاتين، وعاش إلى ما بعد نشوب الحرب العالمية الثانية فكانت تلخيصًا شاملًا لكل ما عالجه من المشكلات القومية والعالمية، وأكدت له من آرائه ما كان محتاجًا إلى تأكيد.

وقد جنحت به سليقته إلى دراسة العلوم السياسية من جوانبها التاريخية أو الفكرية، فاطلع على تواريخ الأمم والحضارات في المشرق والمغرب، وإن تاريخ الدولة الرومانية وحده لكافٍ لاستخلاص عبر السياسة في كل صورة وكل زمن، ولكنه أضاف إلى العلم الراسخ بتفصيلات هذا التاريخ علمًا يضارعه بتواريخ الدول الشرقية من الصين إلى الهند إلى فارس إلى ما بين النهرين إلى مصر إلى بلاد العرب إلى ما استحدث بعد هذه الدول العظام من الدويلات والولايات، ثم كان عمله أن يلقي الدروس في هذه الموضوعات على طلاب الجامعات الإيطالية، فتهيأت له المادة الكافية لتقرير مذهب في السياسة مدعوم بالشواهد والأسانيد والتجارب والبحوث، أيًّا كان رأي المطلعين عليه من الموافقة أو الاعتراض.

ولم يبلغ موسكا الرابعة والعشرين حتى تمت عناصر مذهبه في ذهنه، وأوشكت أن تنعقد على صورتها الأخيرة لولا بعض التنقيح الذي ترادفت به الحوادث في بقية القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، فلما أَصدر كتابه المسمى «عناصر العلم السياسي» (سنة ١٩٢٣) كان بمثابة رسالته الأخيرة في هذا العلم غير محتاجة إلى إضافة جديدة في لباب الموضوع.

ومن الواضح أن موسكا قد أتم تقرير مذهبه قبل قيام الحكومة الفاشية في بلاده على يد موسوليني وأصحابه، فلم يكن مضطرًّا إلى صوغ المذهب على الأسلوب الذي يتقي به غضب الحاكم المستبد بعد السيطرة على حرية القلم واللسان؛ بل جاءت الحكومة الفاشية مؤيدة لبعض فروضه وتقديراته، ومنها: أن الدولة الملكية قد يقوم فيها حاكم ذو سلطان إلى جانب الملك الذي يتولى المُلك بالوراثة، وقد يسمى تارةً بـ Major Domo، وتارةً بالصدر الأعظم، وتارة برئيس الوزارة، وكان توزيع السلطان بين فكتور عمانويل الثالث وموسوليني مثلًا من أمثلة الازدواج على هذه الصورة بين الملك والدوتشي كما سمى زعيم الفاشيين.

إلا أن موسكا لم يكن من أصحاب الحظوة الكبرى في الحكومة الفاشية؛ لأنه على نقده للتوسع في حقوق الانتخاب لم يكن من أنصار الحكومة المطلقة، ولم يكن من رأيه

أن الحاكم المستبد أقدر على الإصلاح من الحكومات البرلمانية؛ بل عنده أن تمثيل الشعب على صورة من الصور لازم لكفِّ الحاكم عن الطغيان، وتجديد العناصر التي تتولى الحكم من حين إلى حين، وليس هذا الرأي مما يرضاه الحاكم بأمره في الدول الفاشية وما جرى على نظامها، ولهذا كان موسكا مرضيًّا عنه محذورًا منه في وقت واحد، وقصارى ما بلغه من مناصب الدولة أنه تولى وكالة المستعمرات زمنًا، ثم دخل مجلس الشيوخ عضوًا معينًا مدى الحياة.

وقبل أن نمضي في تلخيص منهج موسكا، نحب أن نقرر بداءةً ما قرره هو في أسلوب جازم حازم لا مواربة فيه عن عاقبة المذاهب السياسية التي يَحسن بالباحث أن يفكر فيها، فمهما يكن من صلاح المذهب لتدبير شئون الأمم فلا محل في هذه الدنيا للحكومة المثالية أو لـ «طوبى» الفلاسفة الأقدمين والمحدثين الذين يمنون الناس جنة النعيم إذا عملوا بآرائهم في الحكم والسياسة، فهذه «الطوبى» خارجة عند موسكا من كل حساب، وتوكيد هذه الحقيقة عنده لازم كل اللزوم لتبديد غشاوة الجهل والخداع عن أبصار العاملين في ولاية الأمور، فلن يشهد الناس «طوبى» على هذه الأرض وإن طالت الأزمان والآزال، ولن يأتي على أبناء آدم يوم يعمهم فيه العدل المطلق على يد والٍ من الولاة أو نظام من النظم كائنًا ما كان، وغاية ما في الأمر أنه حُكم أعدل من حكم، ونظام أسلم من نظام.

قال في كتابه الذي تُرجم إلى اللغة الإنجليزية باسم «الطبقة الحاكمة» The Ruling Class: «إن الطوبيات خطرة شديدة إذا استطاعت أن تجذب إليها طائفة جمة من ذوي الأذهان والفضائل الخلقية يصرفون جهود العقل والنفس إلى تحقيق غاية لن تتحقق آخر الزمان، ولن يكون تحقيقها المزعوم عند ادعاء حصوله إلا تغليبًا لشر العناصر وشقاء لأطيبها وأكرمها وخيبة رجاء، وقد أعلن إدموند بيرك قبل أكثر من مائة سنة أن أية دعوة سياسية تفرض إمكان البطولات والفضائل التي تعلو على طاقة البشر لن تسفر في النهاية إلا عن رذيلة وفساد.»

وموسكا يأبى أن يرجع بأطوار الشعوب وصروف الحوادث إلى عامل واحد أو عوامل شتى مرسومة على نهج واحد، فهو لا يعتمد كل الاعتماد على فعل السلالة أو فعل الجو والإقليم أو فعل العوامل الاقتصادية وما يسمونه بنظام الإنتاج والاستغلال، فهذه جميعًا قد تفعل فعلها على اشتراك واختلاط في كل بقعة وفي كل قبيل، ولكنها لا تنفرد بالأثر الفعال في جميع الأحوال.

فإذا قيل إن الفضل في قيام الدولة أو الحضارة ينحصر في مزايا السلالات، فالتاريخ يُثبت لنا قيام الدول والحضارات بين سلالات كثيرة كالطورانية والآرية والسامية وسلالة الأمريكيين الأصلاء في أواسط الدنيا الجديدة، وكثيرًا ما يحدث التغير من الركود إلى النشاط، ومن النشاط إلى الركود في أقل من قرن واحد لا يتغير فيه تركيب السلالة أو تركيب بنية الآحاد الذين تتألف منهم الأمة، وقد يَحدث أن تسيطر على الدولة طبقة من النبلاء بالنسب والوراثة، ولكنها تسود بالصفات التي تكسبها من التربية والعادة؛ لأن الخبرة بأساليب الحكم شيء لا ينتقل في الدم، وليست خصائص الدم مما يتحول في مدى سنوات، وقد تثور الرعايا على حكامها ولم تتغير سلالة هؤلاء في آماد طوال من عصور التاريخ، وإنما تغيرت التربية والعادة كما حدث بين نبلاء صقلية ورعاياهم، أو كما حدث بين فرسان الإقطاع في القرون الوسطى وأتباعهم في مختلف البيئات، فالسيد القديم كان يستبد بسلطانه، ولكنه مقبول محبوب؛ لأن عقائده وأوهامه هي العقائد والأوهام التي يدين بها العامة من حوله، ولكنه يتغير بالتربية في العصور الحديثة فيصبح «جنتلمانًا» بين السوقة فلا يألفهم ولا يألفونه، ولا يزال باب الشقاق مفتوحًا بينه وبين عماله وفلاحيه.

أما خصائص الجو والإقليم فلا خلاف على تأثيرها في نشأة الدولة أو نشأة الحضارة، وإنما الخلاف على حصر التأثير فيها دون غيرها، وقد أولع بعض المؤرخين بتسجيل القوانين الإقليمية، وهي في حقيقتها مصادفات لا تستحق أن تسمى بالقوانين المرعية في سنن الطبيعة، ومثال ذلك: أنك تستطيع أن تضع على هذا المثال قانونًا تقول فيه إن الأنهار تجري دائمًا من الجنوب إلى الشمال؛ لأنك تبني حكمك على خريطة ألمانيا أو سيبيريا، وما هي إلا مصادفة وافقَت مواقع الجبال والبحار في تلك الأقطار، وقد تتكرر المصادفات من قبيلها في تلك القوانين التي يقررون بها انتشار الحضارات من الشرق إلى الغرب أو من الجنوب إلى الشمال، وقد قيل: إن حكومات الاستبداد تنشأ في البلاد الحارة، وإن الحكومات الحرة تنشأ في البلاد الباردة أو القريبة إلى البرودة، ولكن حكم الاستبداد طال واستطال في روسيا التي يبلغ فيها البرد غاية اشتداده، والحرية وَجدت إلى الجنوب حيث لا تتساقط الثلوج ولا يشتد نفح الهواء، وربما اختلف السكان في المواقع مئات السنين وبينهم شيء من تقارب الشعور والتفكير لا نراه في سكان الموقع الواحد، فالمسلم الفارسي آري، والمسلم العربي سامي، والمسلم التركي طوراني، ولكنك قد تراهم في استعدادهم للتفاهم بينهم أقرب الأمر من أبناء الجنس الواحد في البقعة الواحدة، وقد ينعكس الأمر بعض الأحيان فيبطل القول بانحصار التأثير في الثقافة أو انحصاره في طبائع السلالة والإقليم.

والخطأ في القول بانحصار العوامل السياسية في الإنتاج ونظام الاقتصاد كالخطأ في القول بانحصارها في مزايا السلالة أو خصائص الإقليم، فاليونان الأقدمون قد تحولوا من حكم الفرد إلى الحكم النيابي دون أن يطرأ على نظام الإنتاج في بلادهم أقل تغيير، وكل ما حدث أن الفوز في الحرب لم يَبقَ محصورًا في اقتناء العربات، بل أضيف إليه ركوب الخيل والقتال بسلاح المشاة، وقد كانت العربة والمهارة في توجيهها حكرًا للأغنياء، فزال هذا الحكر بعد تطور أساليب القتال، ومثل هذا حدث في عصر الإقطاع بعد اختراع المدفع وتهديده لمعاقل النبلاء والفرسان، فتغيَّر نظام الإنتاج تبعًا لهذا، ولم يكن نظام الإنتاج هو سبب التغيير.

وقد دالت الدولة الرومانية، وانتشرت الديانة المسيحية، وهما حادثان من أجلِّ الحوادث في تاريخ بني الإنسان، فإذا رجعت إلى نظام الإنتاج قبل حدوثهما وبعد أن حدثا فعلًا لم تجد فيه تغييرًا في مجمل الأحوال، وإذا كان قد حدث فيه بعض التغيير الطفيف، فقد حدث مثله من قبل ولم ينتهِ إلى تلك النتيجة من تداعي دولة عريقة وشيوع دِين جديد.

والذين يعلقون الأمل كله على نظام الإنتاج، ويحسَبون أن تعديله كفيل بتعديل الطبيعة البشرية في صميمها لا يأتون بشيء جديد في تعلقهم بهذا الخيال، فقديمًا كان لكتانتيوس Lactantius يقول قبل اعتبار المسيحية دِينًا رسميًّا للدولة في عهد قسطنطين: «إن الناس لو آمنوا بالإله الحق لانقضى في الأرض زمن المنازعات والحروب، وتآلف الناس جميعًا بألفة المحبة؛ لأنهم ينظرون بعضهم إلى بعض نظرة الأخ إلى أخيه، فلا يسعى أحدهم للتخلص من جاره ولا يزال كل منهم قانعًا بقليله، فلا غش ولا اختلاس ولا سرقة، فما أسعد حال الإنسان يومئذ! وأي عصر ذهبي يطلع على الدنيا بفجره السعيد في ذلك الزمان.»

وهذه الوعود بعينها يجددها ببيل Bebel الاشتراكي الألماني حيث يقول: «إننا لو غيرنا الأحوال الاجتماعية وفقًا للغايات التي تتجه إليها الاشتراكية لانتهينا إلى تبديل حاسم في الطبيعة البشرية.»

ومثله دي جرمونت الفرنسي De Gourmont حيث يقول في بعض فصوله: «لو أتيح لنا إزالة القوانين بتة لأصبح ارتقاء المتفوقين الممتازين هو القانون الوحيد، وأصبح حكمهم المطلق المشروع غير منازع فيه، فالحكم المطلق لازم لكبح البلهاء، والإنسان الذي لا ذهن له عضاض.»

ويعقِّب موسكا على هذه الأمنية «الفوضية» فيقول: إنه يقبلها كل القبول مع وضع كلمة الأقوياء في موضع المتفوقين الممتازين وكلمة الضعفاء في موضع البلهاء، فالعيوب التي تعاب بها طبيعة البشر لا ينتزعها نظام الحكم البشري كيف كان.

وقد عرض موسكا لتقسيم أنواع الحكومات من عصر الفلسفة اليونانية إلى العصر الحديث، فأرسطو يقسِّم الحكومات إلى ملكية وأرستقراطية وديمقراطية، وتنطوي القرون الوسطى بتقسيماتها الدينية أو التقليدية، ثم يزعم العلماء المحدثون أنهم وصلوا إلى استقصاء التاريخ الإنساني كله فجمعوا أطواره — كما فعل أوجست كونت — في ثلاثة أدوار: دينية وفلسفية ووضعية، تقابلها الدولة العسكرية فالدولة الإقطاعية فالدولة الصناعية، ثم يختصر هربرت سبنسر هذا التقسيم إلى قسمين: أحدهما العسكري والآخر الصناعي، ويقرن الأول بالاستبداد والحجر على التجارة، ويقرن الثاني بالحرية وإجراء المعاملات مجرى الصفقات التجارية بالتعاقد والاتفاق والتوكيل.

ولا يعترض موسكا على هذه التقسيمات ولا على التقسيمات التي من قبيلها، كتقسيم الحكومات إلى جمهورية ودكتاتورية وملكية مقيَّدة أو ملكية مطلقة، فهي صادقة في الدلالة على بعض الفروق، وينبغي أن تُقبل على هذا الاعتبار، ولكنها لا تغني عن التماس الوحدة المتكررة في جميع هذه الأنواع، ولا تَحسم الفروق بينها كل الحسم في جميع الأحوال.

فالشبه بين بعض الجمهوريات وبعض الملكيات أقرب من الشبه بين جمهورية وجمهورية أو ملكية وملكية، وتقسيم الدول إلى عسكرية وصناعية لا يغنينا عن توجيه البحث الأصيل إلى الطبقة الحاكمة في كل من هذين النظامين.

والعبرة كلها بالطبقة الحاكمة في جميع الأحوال.

وهنا نصل إلى حجر الزاوية في مذهب الفيلسوف الذي بوأه مكانه بين فلاسفة الحكم الأقدمين والمحدثين.

فمهما يكن نوع الحكومة، وفي أي بلد تحكم، وبأي عنوان تشتهر، فالظاهرة المتكررة دائمًا في جميع الدول هي أن الحكم مهمة تنحصر في أيدٍ قليلة جدًّا بالنسبة إلى الجمهور المحكوم.

هذه هي الظاهرة التي تكررت في جميع الدول، وستظل كما يعتقد موسكا متكررة إلى آخر الزمان؛ لأنها ثبتت بالتجربة والاستقرار، وبالاحتمال الممكن دون غيره عند تقليب المسألة على جميع الوجوه.

ولا فرق في هذه الظاهرة بين حكومة الدكتاتور وحكومات الأمم النيابية التي يعم فيها حق الانتخابات إلى أوسع حدود التعميم.

فمن الوهم أن يُفهم من «حكومة الفرد» أنها حكومة يديرها فرد واحد؛ لأن الفرد الواحد لا يستطيع إدارة الآلة الحكومية، ولا كسب النفوذ في المجتمع ما لم تؤيده «طبقة حاكمة» تلتف به، وتحقق إرادتها بتحقيق إرادته.

ومن الوهم أيضًا أن يُفهم من كلمة الحكومة النيابية أن الكثرة الغالبة هي التي تدير دفة الحكومة بالأصالة أو بالنيابية، فليس بالصحيح أن يقال إن الناخبين اتفقوا على اختيار نائب عنهم، وإنما الصحيح أن قلة صغيرة جعلتهم ينتخبونه، وتمكنت بوسائلها المنظمة من تحويل أصوات الناخبين إليه، وهذه القلة الصغيرة هي «لجنة الإدارة» في الحزب الظافر بأكثر الأصوات، ولا حيلة لعشرات الألوف المتفرقين أمام مائة أو نحو المائة يتفقون في الغرض والحركة ونشر الدعوة، ويحكمون تدبيرهم بالمرانة الخاصة على أعمال الانتخاب.

ويحدث كثيرًا أن تكون الطبقة الحاكمة في الحزب الدستوري أو النيابي أقل عددًا من الطبقة الحاكمة التي تحيط بالدكتاتور أو الحاكم بأمره، وأن يكون نفوذ النيابيين أقوى وأصعب مقاومة من نفوذ المستبدين.

ومن هذه الطبقة الحاكمة يتألف سلك الموظفين أو «البيروقراطية»، وهي التي تطَّلع على دخائل الأمور، وتستأثر بالخبرة في الدواوين، فلا يَسهل على الحكومة أن تستغني عن خبرتها واقتدارها على معالجة الأعمال.

ولكل طبقة حاكمة صيغة أو جملة من الصيغ تقرر بها سلطانها، وتجعلها شعارًا لها في إقناع رعاياها، ولا يلزم أن تكون موافِقة للمنطق والمعقول، كصيغة الحكم بالحق الإلهي أو سيادة الأمة أو «الحرية والإخاء والمساواة» أو الزعامة المقدسة أو رسالة الدولة أو الحرية الفردية أو التأميم، وما شاكلها من الصيغ التي تتبدل مع الطبقة الحاكمة على حسب الأمم والأوقات.

وتبقى الطبقة الحاكمة ما دامت مالكة لصفات القيادة وكفايات الولاية العامة، وليس من الضروري أن تكون هذه الصفات والكفايات مطابِقة لفضائل الطيبة والصدق والإخلاص، ولكنها لا يمكن أن تخلو من مزايا الحصافة والجد والحنكة وبُعد النظر والبداهة الموفقة في تصريف الأمور.

وخير الطبقات الحاكمة هي الطبقات التي تَخدم المصلحة العامة، ولا تجوز فيها المطامع الشخصية على المصالح الكبرى.

ولكن هذا «الخير» لا يأتي من فرض القوانين وتدوين النصوص وتنقيح الدساتير، فإن الدستور قد يبقى بجوهره خلال عهدين متناقضين كما بقي دستور فيمار على عهد الجمهورية، وعهد الدولة النازية، وإنما يتحقق الخير في الطبقة الحاكمة بفضل القوى الاجتماعية والحصانة الشرعية، وهما — في فلسفة موسكا — اصطلاحان يحتاجان إلى تفسير وجيز.

ففي كل أمة من الأمم قوى اجتماعية متعددة تدخل في بنية المجتمع بمقادير متساوية أو متفاوتة، ومنها قوة العقيدة وقوة الرأي وقوة العُرف والقوة العسكرية والقوة الصناعية والقوة الزراعية والقوة التجارية وقوة العمل، وغير ذلك من القوى التي تشتمل كل أمة على نصيب منها.

أما الحصانة الشرعية: فهي الحصانة التي تُستمد من قدرة هذه القوى على مقاومة المطامع الشخصية التي قد يَعمل لها رجال الحكم ورؤساء الدولة.

فإذا كانت هذه القوى متوازنة متكافئة، فالحصانة الشرعية وافية والطغيان متعذر، ومصلحة الحاكم في إجراء العدالة أكبر من مصلحته في مطاوعة المآرب الشخصية.

وإذا طغى بعضها على سائر القوى، فهناك يختل التوازن، وتضطرب الأمور، ويتربص فريق من الأمة بفريق.

ولا تقع الثورات العسكرية — في رأي موسكا — لأن بعض القادة يتمردون وبعضهم لا يتمردون، فمهما يكن من نزوع بعض القادة إلى التمرد فهم لا يستطيعونه إذا كانت القوى الاجتماعية التي تتوطد عليها دعائم المجتمع ممثَّلة في الجيش بقادته وضباطه وجنوده، وإنما تقع الثورات أو الانقلابات العسكرية لاختلال التوازن بين القوى الاجتماعية، واستطاعة قوة منها أن تسيطر على الجيش والحكومة مع السيطرة على المجتمع بغلبة النفوذ.

فالطبقة الحاكمة تَحسُن أو تسوء على حسب القوى الاجتماعية والحصانة الشرعية لا على حسب القوانين والنصوص، ومن أفضل الأسباب لضمان التوازن بين القوى الاجتماعية أن تشتمل الأمة على طبقة وسطى تمنع الاصطدام بين الغنى الفاحش والفقر المدقع، وتفتح الباب لتقدم الطبقة الفقيرة كما تفتح الباب لتجدُّد الطبقة الحاكمة وتناوُب السلطان بين المقتدرين عليه، كلما انتهت مهمة طائفة منهم خلفتها طائفة أخرى تناسب الأوضاع الاجتماعية التي تتعاقب مع الأيام.

ولهذا يفضِّل موسكا أن تتولى شئون الأمم حكومات نيابية؛ لأن الحصانة الشرعية أوفر في الحكومات التي تتسع للمعارضة؛ ولأن السيادة إذا احتكرتها فئة من الناس أوشكت أن تفسد وتستنيم، ولا تحسب حساب المعارضة والانتقاد.

ويحاول موسكا أن يطبق قوانين الطبيعة على المجتمع في هذه الظاهرة، فيقول: إن الجو تتنازعه خاصتان: خاصة الميل إلى الركود بحكم القصور الذاتي، وخاصة الميل إلى الحركة بحكم الاختلاف في توزيع الحرارة، وهكذا يَحدث في المجتمع حين تسعى فئة من الناس إلى احتكار السلطان في «دائرة مقفلة» وحين تهب «الرياح الاجتماعية» مع اختلاف توزيع الثروة والنفوذ.

وسلك الوظائف في الدولة يتجدد — كما يقول موسكا — على طريقتين: من أعلى إلى أسفل ومن أسفل إلى أعلى، ففي الحكومات المطلقة يستأثر الحاكمون بالوظائف ويؤثِرون بها أنفسهم وذويهم، وفي الحكومات النيابية يتسع المجال لصعود طائفة بعد طائفة إلى سلك الوظائف أو البيروقراطية، وذلك أسلم وأجدى من الاستئثار والاحتكار.

ومن خلاصة مذهب موسكا يبدو أنه لا يُفرِط في التفاؤل بمصير الحرية الديمقراطية، وهو كذلك لا يُحسِن الظن بأحلام الحالمين الذين يتخيلون أن أبناء آدم متحولون غدًا إلى طهارة كطهارة الملائكة وعدالة كعدالة السماء الموعودة، إلا أنه لا يُفرِط في التشاؤم كما أنه لا يُفرِط في التفاؤل، وجملة أمره في هذا الباب أنه يفرِّق بين الأخلاق الأدبية المثالية وبين الأخلاق السياسية الواقعية، فالإيثار وحب الخير وسلامة الجانب فضائل مأثورة محبوبة على ألسنة الناس وفي كتب الأخلاق، ولكن الصفات التي ترشِّح أصحابها للبروز في عالم السياسة لا تتفق على الدوام مع تلك الفضائل المأثورة؛ بل يَغلب على صفات السياسة النافذة أن تنحرف عن النمط السوي عند دعاة الفضيلة والمحبة، فالرجل الذي يقيس آماله بحقوقه، ويوازن بين وسائله وغاياته، ويسالم الناس ويحب أن يسالموه قلما يُقدِم على عمل رائع في ميدان الحياة العامة، وإنما يتاح الرجحان في هذا الميدان للذين تغلب فيهم طبيعة الوثوب والاندفاع على طبيعة الإنصاف والاتزان، ومن هؤلاء ينبغ طلاب الإصلاح كما ينبغ طلاب السيطرة، وكلهم في عرف العقلاء المسالمين أناس «غير معقولين» وغير معتمِدين على العقل في كسب الثقة أو كسب المكانة، بل جل اعتمادهم على التأثير واستجاشة الحس والخيال، ومن تضييع الآمال في غير طائل أن ننتظر من الناس أن يعملوا ما يُعقَل ويوافق المنطق على الدوام، فإن ميدان السياسة مفتوح للدوافع المعقولة

وغير المعقولة، وينبغي أن يعول الناس في كبح القوة الطاغية على القوة الرادعة، فلا يصد القوة إلا القوة، ولا يفل الحديد إلا الحديد، وهذا الذي يعنيه موسكا بإعداد القوى الاجتماعية في الأمة لضمان الحصانة الشرعية، فتعدل الطبقة الحاكمة على الطغيان؛ لأنها تعلم أن مصلحتها في العدل أوفر من مصلحتها في الجور على حقوق المحكومين.

روبرت ميشل[١]

١٨٧٦–١٩٣٦

يُعتبر ميشل حجة بين كُتاب الاجتماع والسياسة في دراسة النازية والفاشية دراسة علمية، فقد مكَّنته نشأته بألمانيا ومقامه بإيطاليا من التغلغل في أعماق الحركتين والنفاذ إلى ما وراء الظواهر من كل حركة، فتوفر على بحث الأحوال العامة التي سبقت قيام موسوليني وهتلر في إيطاليا وألمانيا، وراقب تنظيم الهيئات التي توسلت بالقوة وبالحيلة إلى القبض على زمام الحكم في الأمتين، وأمعن في تقصِّي الدخائل والعوارض التي فعلت فعلها في بواطن تلك الهيئات ومن حولها، واستعان على ذلك بالصبر الطويل الذي أثر عن علماء الألمان في دراساتهم المستفيضة، فمَن قبلوا أحكامه ونظرياته ومَن رفضوها لا يختلفون على حقيقة واحدة: وهي أن مواثيقه وأسانيده كافية وفوق الكافية، وإنما يعرض لها النقد من التفسير والاستنتاج.

وميشل وصاحباه باريتو وسوريل متفقون على قواعد الرأي في حقيقة الحكومة الديمقراطية، ولكن ميشل مختص بدراسة المنظمات والهيئات على أنواعها، ولا سيما الأحزاب السياسية في نشأتها وتكوينها وأعمالها خارج المجالس النيابية وداخلها، وخلاصة رأيه: أن تكوين الفئات والطوائف في المجتمع البشري ضرورة عامة، وأن الأمة والنادي

[١] Robert Michels.

الخاص يتشابهان في قانون واحد يعمل عمله في كل جماعة بشرية مع اختلاف العدد والطبقة والغاية.

يقول ميشل: إن الأحزاب المحافِظة وأحزاب الأحرار والعمال جميعًا تدَّعي في العصر الحديث أنها تعمل بإرادة الأمة، ومنها ما يَعتقد أن جمهور الأمة لا يُحسن الحكم على القضايا العامة، إلا أنه — بطبيعة الحال — لن يتوجه إلى أصحاب الأصوات التي توصله إلى الحكم ليقول لهم إنه يستجهلهم ويستغفلهم، ويعمل بإرادته لا بإرادتهم، ولهذا شاعت في العصر الحديث فكرة «الإرادة القومية» مقترنة بتفسير معنى الديمقراطية، وليست هي نتيجة تفكير، ولا دليلًا على الإيمان بها في ضمائر الداعين إليها.

قال: إن الدولة البونابرتية نفسها قامت على مبدأ الاستفتاء والاختيار الحر المنزه عن التخويف والإغراء، وهي في جوهرها كالدولة التي قامت على دعوى الحق الإلهي من قبلها، ولو أن أنصار الحق الإلهي طلبوا الاستفتاء على هذا النحو لما أعياهم أن يصلوا إلى الفتوى التي تعلقت بها الدولة البونابرتية.

ورأى ميشل أن الحكم الديمقراطي أحسن ما في الإمكان بالقياس إلى أنواع الحكم القائم على الدعاوى الأخرى؛ لأنه في جملته أسلم عاقبة من غيره، لا لأن دعوى الحكم بإرادة الأمة أصح في الواقع من دعاوى الحكام السابقين.

فلا الأمة ولا الجماعات البشرية على إطلاقها قادرة على تصوير رأيها وإملاء إرادتها في جلائل الأمور وصغائرها.

وقد يتوهم بعضهم أن الجماعات البشرية الأولى التي لا تعدو سكان المدينة الواحدة كانت أقدر على تطبيق الديمقراطية من الأمم الكبرى التي تبلغ الملايين، غير أنه وهم عاجل لا يثبت على المراجعة، ولا ينخدع به مَن يَعرف طبائع الجماهير في اجتماعها.

فالمعروف اليوم من دراسة الأطوار النفسية للجماعات والآحاد أن رأي الجمهور ساعة الاجتماع لا يمثل آراء الآحاد المشتركين فيه وهم متفرقون، ينظر كل منهم في الأمر على حدة، ويقلب وجوهه على تبصر وروية، وأن آراء الجمهور كثيرًا ما تسفر عن الإجماع بالصياح والجلبة دون إصغاء إلى أصوات المخالفين إن كان بينه مخالفون، فإذا كثر المخالفون — لاختلاف الزعماء — فالاجتماع صائر إلى الفوضى والشغب فلا يفهم منه رأي محدود.

ومعظم المسائل التي تباشرها الحكومات تدخل في اختصاص الفنيين، وتحتاج إلى التثبت من البيانات والأرقام، فإذا عُرضت على جمهور من العارفين أو غير العارفين في

ساعة الاجتماع فلا بد من إحالتها إلى فئة خاصة تبت فيها برأيها، فيقبلها الجمهور على علاتها أو يقع الاختلاف عليها، فيتغلب المتغلب بالمؤثرات «الجماعية» التي يرجح فيها الصخب على الحجة، وترجح فيها الخطابة على الإقناع، ويجدي فيها التمهيد بالمناورة والمداورة ما لا يجديه الرأي الخالص من شوائب التمهيد والترويج.

هذا عن الجماعات التي تتلاقى في مكان واحد كما كانت تتلاقى جماعات الناخبين في المدن القديمة، وهي على هذا لا تمثل المدينة كلها لاستثناء بعض سكانها من حقوق الانتخاب.

أما جماعات الأمم الكبيرة فالمسلَّم أنها لا تتلاقى في مكان واحد، ولو قصرت الاجتماع على وكلاء الانتخابات، فلا مناص من التفويض والتوكيل.

ويطيل ميشل في شرح الإجراءات المعقدة التي تسبق ترشيح المرشح، ولا حيلة للناخبين في مراقبتها ولا في تعديلها، فيخلص منها إلى وصف الانتخابات بأنها اضطرار إلى الاختيار.

ولا يؤمن ميشل بما يسمى السيادة بالتوكيل أو التفويض، فإذا صح أن الأمم قد انتخبت وكلاءها بمحض اختيارها، فليس بالصحيح أن السيادة تبقى بعد ذلك في أيديها! لأن وكلاءها يستطيعون أن يوجهوها من حين إلى حين، وهي لا تستطيع توجيههم في كل حين.

وقبل أن يصل التوجيه إلى الأمة، ينبغي أن ننظر إلى أساليب التوجيه في داخل الهيئة السياسية بين رؤسائها وأعضائها.

فالجماعة بطبيعتها كسلى لا تنتزع من نفسها القوة على الإنشاء والابتداء في جميع الظروف.

ولهذا يحدث دائمًا في النادي الصغير — كما يحدث في الجماعة الكبيرة — أن يبحث المجتمعون عن رئيس يكلون إليه تصريف الأعمال الضرورية لبقاء النادي والجماعة.

والذي جرت به العادة في هذه الأحوال أن يظفر بالانتخاب من يَفرغ للعمل ويَحرص عليه ويدأب على طلبه، وقد يقع عليه تفضيل أصحابه وزملائه للسبب ونقيضه، فيفضلونه لاتقاء بأسه كما يفضلونه لأمنهم من جانبه واطمئنانهم إلى سلامته، ويفضلونه لرجحانه كما يفضلونه لقلة منافسته وقلة منافسيه، ويندر أن تكون هذه الصفات أكرم الصفات التي تصلح عليها رئاسة الرؤساء.

وقد لوحظ أن الرئيس يبقى في رئاسته متى وصل إليها، فيعيد الأعضاء انتخابه كسلًا من عناء البحث والاختيار وفض المنازعات وإغضاب هذا لإرضاء ذاك، أو يعاد

انتخابه لما اتخذه هو من الحيطة، وتذرع به من الذرائع التي تخيِّل إليهم أنه عامل مهم لا غنى عن عمله، أو أن التجديد أسلم على الأقل من ابتداء التجربة من جديد.

يجري هذا في الانتخاب لرئاسة الأندية والجماعات القليلة التي من قبيلها، ويجري مثله على التقريب في انتخاب الرئيس للهيئات السياسية والأحزاب الكبيرة التي تتناوب الحكم مع غيرها أو تنفرد به فترة طويلة بغير مزاحمة، فمتى ظفر الرئيس بالرئاسة جعل همه الأول أن يحيط نفسه ببطانة من أخصائه يبقون ببقائه ويذهبون بذهابه، فيُشرف معهم على خزانة الهيئة وجدول الانتساب إليها ومجلس تأديبها وأداة نشر الدعوة لها ولحكومتها، وبهذا يأمن المزاحمة، ويتيسر له أن يقضي عليها في مهدها؛ لأنه يملك أسباب التخلص من المُزاحم قبل أن ينجح هذا في تأليب القوى للتخلص من رئاسته، ويلجأ الرؤساء عادة في بعض المواقف إلى إرهاب الجماعة بإعلان العزم على الاستقالة تهديدًا لها وقسرًا على طاعتهم والتسليم بما يفرضونه عليها، وهم لا يلجئون إلى هذا التهديد حين يعلمون أن الاستغناء عنهم ميسور، وأن أنصارهم المتكلفين بتأييدهم قليلون، ولكنهم يلجئون إليه كلما علموا أنه ضربة مربكة للجماعة محيرة لها بين مَن يتنازعونها، ولا سيما حين ينجح الرئيس وبطانته في تهوين خطب المنافسين الأقوياء وإضعاف كل من تحوم الشبهة حوله منهم قبل أن يستفحل خطبه.

ومتى توطد مكان الرئيس وبطانته على هذا النحو، ففي وسعه أن يفرض مرشحيه للمجالس النيابية على الحزب كله قبل إعلان ترشيحهم للناخبين، فإذا هم مرشحو رئيس واحد تؤيده بطانته، ولا تأمن أن تشق عليه عصا الطاعة، واسمهم أمام الناخبين «مرشحو الحزب ونواب الأمة».

يقول ميشل: إن جريان الانتخاب على هذا النمط بين المحافظين مفهوم؛ لأنهم يشكون كل الشك في كفاءة الجمهور لولاية الأحكام، وإنه كذلك مفهوم بين الأحرار؛ لأنهم يعتبرون الجمهور ضرورة لا محيد عنها، ولكن العجيب فيه أنه يجري على هذا النمط أو أشد منه بين طوائف العمال التي ارتهنت مصالحها كلها بحقوق النيابة، وتوزيع هذه الحقوق بين صفوفها على سُنة المساواة التي لا تسمح باحتكار الرئاسة، فالواقع أن انتخابات النقابات العمالية تسفر عن احتكار للرئاسة لا يقل عن احتكارها في لجان المحافظين والأحرار، إن لم يكن أشد منه وأطول أمدًا، وأن الظافر بالرئاسة يندر أن يستحقها بإخلاصه للقضية وقدرته على الدفاع عنها، فالغالب أن الظافرين بها يستحقونها بالتهجم والاقتحام والتهويل على المنافسين الأمناء، ثم يحتفظون بها متى وصلوا إليها آمنين المزاحمة، بل آمنين الانتقاد.

وإذا انهزم رئيس من كبار الرؤساء مرة فإنما ينهزم لأن المنتصر عليه قد هيأت له الظروف أن يغلبه بهذه الوسائل، لا لأنه انتصر عليه بوسائل خير منها، فالقاعدة واحدة والمطَبِّقون لها متعددون.

والأستاذ ميشل شديد الثقة بنظرياته هذه حتى ليرتقي بها إلى درجة القانون — بل القانون الحديدي — الذي لا فكاك من حلقاته المقفلة، ويسميه القانون الحديدي لولاية الخاصة: The Iron Law of Oligarchy، فلا يتأتى حكم في البلاد الديمقراطية أو في سواها لغير فئة خاصة توافق زمانها، فمن فئة الفرسان إلى فئة النبلاء إلى فئة أصحاب الأموال إلى فئة الخبراء والصناع، إلى فئات من قبيلها يبرزها كل حكم على مقتضى الزمن بغير خلاف في جوهر القانون، وهو أن الجماهير تسلم مقادها لآحاد معدودين.

هذه النظرية أو هذا القانون الحديدي قد شاع في بيئات البحث الاجتماعي ودوائر الفلسفة السياسية، فكان له أثران: أحدهما: ارتداد بعض المفكرين عن الديمقراطية، والآخر: قبول الديمقراطية على علاتها؛ لأنها أقرب إلى الإنصاف والإصلاح من النظم الأخرى.

والأستاذ ميشل — على فرط إيمانه بقانونه الحديدي — هو أحد هؤلاء الفلاسفة الذين رأوا هذا الرأي في حقيقة الحكم الديمقراطي فلم يتحولوا عنه إلى غيره، وحجتهم في ذلك أن المهم هو نتيجة الديمقراطية لا أقوال الدعاة في تفسيرها.

فقد يكون صحيحًا أن الناس لا يتساوون، وقد يكون صحيحًا أن الأمة لا تحكم نفسها بإجماع آرائها أو إجماع كثرتها، ولكن لا شك مع هذا وذاك في نتيجة الديمقراطية ما دامت مستمسكة بهذا الوصف وهذا العنوان، وتلك النتيجة هي حسبان الحساب للعديد الأكبر من الرعايا في سياسة الحكومة، ومهما ينخدع الرعايا بالوعود والأكاذيب فلا بد على الأقل من إرضائهم بتوفير أقواتهم واجتناب شبهاتهم، وهذه مزية للحكومة باسم الأمة كائنًا ما كان عدد الرؤساء المستأثرين فيها بالرأي والسلطان.

غير أن تلاميذ ميشل — ممن كانوا يتشيعون لآراء كارل ماركس — قد أثرت فيهم نظريته أو قانونه الحديدي أبلغ الأثر في وزنهم للمبادئ الماركسية، ومنهم الكاتب البولوني الذي يكتب اليوم في الولايات المتحدة باسم ماكس نوماد Max Nomad وينشر آراءه عن تناوب السيادة، ومظهره في البلاد الروسية، فهو في كلامه عن المتمردين والمرتدين يقرر أن النظام الشيوعي وضعَ السلطة الحكومية كلها في أيدي الموظفين ورؤساء المصانع، وأنشأ طبقة حاكمة تستغل الطبقة العاملة، ولا تفكر في النزول لها عن سلطتها، ويكاد

يردد المثل العربي القائل: ما أشبه الليلة بالبارحة! فالمفكرون الشيوعيون وطائفة الأدباء والصحفيين هم كهنة هذا النظام الذين يقدِّسون طبقته الحاكمة كما كان كهان القرون الوسطى يقدِّسون الأمراء والملوك بحق السماء، والسادة الموظفون هم المستغلون الجدد في مكان المستغلين من أصحاب رءوس الأموال، والأجراء هم بغير تبديل إلا أن يكون تبديل الحجر بحرية العمل وحرية الإضراب.

قال: «إن التجربة السوفيتية قد أثبتت أن إمكان الاستغلال في ظل الاشتراكية لا يقل عن إمكانه في ظل أي حكومة سابقة ... وإن المرء إذا استرسل في النبوءة ففي الوسع أن يخمن أن الصورة العالمية المقبلة لاستغلال الإنسان للإنسان كما تومئ إليها الأساليب الروسية في امتلاك الدولة لجميع المرافق واختلاف دخول العاملين — سوف يكون قصاراها من التغيير تحمل عنوان الاشتراكية.»

فقد ظهر أن الاشتراكية تهتم بمسألة الاستيلاء على أداة الإنتاج، ولا تهتم بمسألة التوزيع، مع أن التوزيع الذي يمنع الاستغلال هو المقصود من كل حركة اشتراكية، ولكن هذا «المقصود» هو الذي لم يكن ولا يكون.

جيمس برنهام[1]

تتسع المسافة بين النظرية السياسية وتطبيقاتها العملية في بلاد العالم القديم، ولكن هذه المسافة تضيق كثيرًا أو قليلًا في البلاد الأمريكية، فإن النظريات فيها شيء أكثر من مجرد الاقتراح أو الأمنية، فهي إما برنامج يطبقه الداعون إليه في نطاقهم المحدود، ويحاولون تطبيقه على الأثر في نطاق قومي واسع، وإما وصف لحالة واقعة يلخصها الواصفون في قالب المبادئ والنظريات.

وربما نشأ تقدير النظريات على هذا النحو في البلاد الأمريكية من حداثة التجربة السياسية في تلك البلاد، وموافقة الزمن الذي تأسست فيه حكوماتها هناك للزمن الذي تداول فيه العلماء الأوروبيون أحدث النظريات في القرن الثامن عشر.

فقد كانت هذه النظريات في حكم الحقائق المقرَّرة عند تأسيس الجمهورية الأمريكية الأولى، فضمَّنها آباء الجمهورية دستورهم وبياناتهم التي قدموا بها لذلك الدستور، وعملوا بمبادئ فصل السلطات والحق الطبيعي وحقوق الإنسان وسيادة الأمة وتحريم «الضريبة بغير نيابة رقيبة»، كأنهم ينفذون أوامر الوحي الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وأصبح من اليسير منذ قيام الحكم على هذا الأساس أن توضع النظريات موضع التنفيذ السريع، أو أن يتلقاها الناس كأنها تلخيص الشئون الواقعة التي يجري بها العمل فعلًا في دوائر السياسة والمال.

[1] James Burnham.

ومنذ تأسيس الدولة الأمريكية لم تخلُ بلادها من أصحاب دعوات دينية أو سياسية يطبقونها في نطاقهم المحدود، وفي هذا الزمن الذي نعيش فيه حاول القصاص الشيوعي أبتون سنكلير أن يطبق الشيوعية في مستعمرة يسكنها من يدينون برأيه، وأصدر الفيلسوف الفاشي لورنس دنيس كتابه عن «دوافع الحرب والانقلاب» وهو يؤكد فيه أنه يتتبع الواقع الذي سيتم وقوعه بجميع تفصيلاته في أعوام قليلة، فهو لا يدعو إلى ثورة ولا انقلاب، ولكنه يرى بوادر انقلاب يسميه «بانقلاب القصر» آخذ في التمام منذ أعوام، وقد اختار له اسم «انقلاب القصر» تشبيهًا له بالحركات التي كانت تقع في قصور الملك، حيث يذهب أمير ويجيء أمير دون أن يدعو الأمر إلى تحريض على الثورة أو سفك للدماء، وهكذا يعتقد لورنس دنيس أن الحكم في الولايات المتحدة صائر إلى السيطرة الفاشية بغير حاجة إلى هدم بنيان أو زعزعة أركان، إلا أن يسجل الواقع ما أبرمه الواقع، ويعترف الناس بما قد عرفوه فعلًا ولم ينكروه.

وأهم النظريات السياسية التي ظهرت في الولايات المتحدة حديثًا نظرية يَعتقد صاحبها أنها من هذا القبيل، أي أنها وصف للوقائع الحاصلة ونبوءة عن الوقائع التي تحصل تباعًا وتطرد في طريق الحصول، وهذه هي نظرية الانقلاب الفني R. M. التي يدعو إليها جيمس برنهام في كتبه ورسائله وأحاديثه، ومنها كتاب بهذا الاسم وكتاب عن المكيافليين، وكتاب عن الصراع على العالم، وكتاب عن هزيمة الشيوعية المقبلة، وهي من أشهر الكتب السياسية التي يتداولها اليوم مَن يعنون بفلسفة السياسة من الأمريكيين والأوروبيين.

جيمس برنهام صاحب هذه النظرية هو أصغر الفلاسفة السياسيين سنًّا وأحدثهم رأيًا، ولا يزال الساعة في مقتبل العمر يوالي تثبيت رأيه أو تثبيت القول بأنه هو الواقع المقرر الغني عن إطالة العناء في التقرير والإثبات.

وُلد في شيكاغو سنة (١٩٠٥) وتعلَّم في أمريكا وإنجلترا، وأعجبته الشيوعية الماركسية في مبدأ الأمر فبشَّر بها واشترك في مساعيها، وجاء زمن من الأزمان كان معدودًا فيه من أقوى أنصار تروتسكي بين الشبان الأمريكيين المتعلمين، ثم قادته دراسته العلمية والاجتماعية إلى الشك في مبادئ الشيوعية ومبادئ الاشتراكية على إطلاقها والإيمان بأن نظام رأس المال ونظام الشيوعية كلاهما غير صالح للبقاء في الأحوال الإنسانية التي تمخض عنها العصر الأخير.

وقد ظل عضوًا عاملًا في القسم الفلسفي بجامعة نيويورك منذ سنة ١٩٣٣، واشتغل خلال هذه السنين بالحركة الشيوعية في دوائر الصحافة ونقابات العمال، وما زالت آراؤه

تتطور مع الدراسة والخبرة حتى انتهى إلى الجزم برفض الشيوعية على سُنة ماركس ولنين وعلى سُنة ستالين وتروتسكي، ثم الجزم بأن الشيوعية ورأس المال معًا صائران إلى الزوال، وأن نظامًا جديدًا سيخلفهما عما قريب؛ ليستقر به سلطان الطبقة التي تقبض الآن على أزمَّة الإنتاج وهي طبقة المديرين الفنيين.

يقول برنهام إن العالَم سيرى عهدًا بغير «نظام رأس المال» كما رأى من قبل عهودًا لم يكن فيها لهذا النظام وجود.

ويستدل على اقتراب أجل هذا النظام بدلائل كثيرة ملموسة في أحوال العالم الحاضرة: منها بطالة الملايين من العمال والصناع مما يُثبت أن نظام رأس المال قد فشل وأخفق في تدبير الثروة الإنسانية أو تدبير القوى الإنسانية المعطلة بين يديه.

ومنها: عجز رأس المال عن توظيف ماله في الجهات التي تعوَّد استغلالها على أسلوب المستعمرين في القرن التاسع عشر.

ومنها: تَزعزُع القواعد الفكرية والاقتصادية التي كانت لازمة أو كانت مصاحبة لدولة رأس المال، فقد كان إطلاق الأعمال لازمًا لأصحاب رءوس الأموال تمكينًا لهم من إرسال أموالهم في التجارة والصناعة بغير رقابة من الحكومة، وكان مذهب «دعه في طريقه» Laissez Faire هو شعار الدولة كلها؛ لأنه أنسب شعار للسياسة والاقتصاد في إبان سلطان رأس المال.

ومنها: نشوء طبقة أخرى تستولي على آلة الصناعة والاقتصاد غير الطبقة التي يتألف منها أصحاب رءوس الأموال.

ومنها: عجز هذا النظام عن حل النقائض التي تواجهه كل يوم، ولا تزال مواجهة له بطبيعة تكوينه وتكوين المجتمعات الحديثة، وأقوى علامات هذا العجز أن تضطر الحكومات إلى تقييد الإنتاج والإشراف على تنظيم المرافق العامة والحد من الأرباح وإحلال نظام «الرسم والتقدير» Planning محل نظام الإباحة والإطلاق.

لكن زوال رأس المال لا يفيد، في رأي برنهام أن الشيوعية الماركسية أو الاشتراكية على العموم هي البديل الوحيد من ذلك النظام الزائل.

فسيزول رأس المال ولا تحل محله الشيوعية ولا الاشتراكية التي تتلخص جميعًا في دعوة واحدة: وهي إقامة مجتمع بغير طبقات.

إن القول بانقضاء رأس المال شيء، والقول بأن الشيوعية البديل الوحيد الذي يخلفه شيء آخر، فليس في بوادر الأحوال ولا في التجارب القومية أو العالمية ما يشير إلى اتجاه الحضارة الإنسانية في هذه الوجهة، وقد تشير التجارب على عكس ذلك إلى اتجاه مناقض لذلك الاتجاه.

فالأهداف التي ترمي إليها الشيوعية — كما هو معلوم — هي إنشاء مجتمع عالمي بغير طبقات يسيطر عليه العمال.

والتجربة الكبرى التي حصلت في روسيا قد أسفرت عن طبقة حاكمة جديدة تستأثر بالنصيب الأوفر من أرباح الأيدي العاملة، ويتبين من الإحصاءات المعول عليها أن نحو أحد عشر في المائة من السكان يستولون على خمسين في المائة من موارد الدولة، وهي نسبة أعلى من نسبة الأرباح التي تستولي عليها الطبقة العليا في الولايات المتحدة؛ إذ لا يستولي العشر الأعلى من السكان في الولايات المتحدة على أكثر من خمسة وثلاثين في المائة من مواردها.

ولم يحدث قط حتى الساعة أن الطبقة العاملة سيطرت على مصنع واحد في البلاد الروسية من أقصاها إلى أقصاها، وهذه حالة يَعترف بها الزعماء من عهد لنين، ولا يرون لهم محيصًا عنها في تطبيقاتها العملية، فهم يعترفون اليوم بأن سيطرة العمال على الصناعة وموارد الإنتاج إن هي إلا «صيحة حرب» تَجمَع الصفوف ليس إلا، وتظل كذلك فترة من الزمن لا يدركون منتهاها، بل يعترفون — وعلى رأسهم لنين — بأن الكلمة العليا في المصنع ينبغي أن تُترك للمدير الذي يحكم فيه بأمره، ولا يتأتى أن تدار أداة الصناعة بغير هذه «الدكتاتورية» المطلقة.

وقد اختل حساب كارل ماركس في مسألة من أهم المسائل التي بنى عليها تقديراته ونبوءاته وهي مسألة القضاء على أصحاب الأموال باستيلاء العمال على المصانع وإدارتها لحسابهم، واستيلاء الجند على الأسلحة واستخدامها في مقاومة القادة والرؤساء.

فقبل مائة سنة — في أيام كارل ماركس — كانت الآلات الصناعية من البساطة بحيث يستطاع أن تدار بأيدي العمال، وكانت الأسلحة على مثل هذه البساطة بالقياس إلى خبرة الجندي وذكائه، أما اليوم فقد أصبحت خبرة المهندس لازمة كل اللزوم لتناوُل الأدوات الدقيقة، وتحصيل العلم الضروري لتنظيمها في جملة حركاتها، وأصبحت الخبرة الفنية التي يتدرب عليها المهندس العسكري أعظم وأدق من أن تُسلِّم مقادها للجندي أو للثائر الذي لم يتدرب على استخدام الأسلحة المختلفة بالأساليب الفنية.

ومن هنا نشأت طبقة غير طبقة أصحاب الأموال وغير طبقة الصناع والعمال تُشرف على أدوات الإنتاج، ولا يتأتى الاستغناء عنها في المجتمع القائم على الصناعات الكبرى.

وهذه هي طبقة المديرين الفنيين Managers الذين حذقوا أسرار الصناعة أو حذقوا أساليب تنظيمها وتصريفها وترويج مصنوعاتها، وهم بين مهندس وعالِم طبيعي وخبير بتسيير العمل في المكاتب أو نشر الدعوة أو استطلاع حاجات الجماهير وأهوائها المهيمنة على أشكال السلع وأغراضها، فلا غنى لمجتمع من المجتمعات عن هذه الطبقة في العصر الحديث؛ لأنها تسيطر تمام السيطرة على أدوات الإنتاج ومحدثات الاختراع التي يتعذر استخدامها عامًا بعد عام على غير الخبير المختص بالهندسة أو بالصناعة أو بالتدبير والتنظيم.

ومن الواجب تصحيح الخطأ الذي يسبق إلى بعض الأوهام كلما قيل: إن طبقة من الطبقات قد أجْلَت غيرها من مراكز النفوذ في مجتمع من المجتمعات.

فإذا قال المؤرخ: إن طبقة أصحاب الأموال والمصانع قد أجْلَت فرسان الإقطاع عن مراكز نفوذهم واستولت عليها، فهو لا يعني بالبداهة أن هذه الطبقة قد جمعت صفوفها، وزحفت على الفرسان في معاقلهم فأخذت عليهم موثقًا بالطاعة والتسليم.

وإذا قيل اليوم: إن طبقة المديرين تُزحزح أصحاب الأموال عن مراكز نفوذهم، فليس المقصود بذلك أنها تغلبهم في مصارعة أو حومة قتال ولو من قبيل المجاز، وإنما المقصود بهذه العبارات أن المجتمع قد أصبح ولا غنى له عن رأي هذه الطبقة في تصريف المرافق العامة، ولا حاجة بعد ذلك إلى تنازع النفوذ بسلاح غير سلاح الواقع الذي لا حيلة فيه للغالب ولا للمغلوب.

يقول برنهام: إن العلامات النفسية أحق شيء أن يسمى علامات الساعة في هذه الشئون.

فنحن إذا التفتنا إلى أية طائفة من علية القوم في زماننا هذا وجدنا عوارض الحيرة والشك وفقدان الثقة بادية عليها شائعة في خطواتها ومساعيها، وما من قطب من أقطاب المصارف والشركات وما إليها ترى عليه اليوم أمارات النظر إلى المستقبل في صدق وهمة واطمئنان إلى مصائر الأمور كما يتمخض عنها الغد المجهول، إلا طبقة واحدة من هذه العلية المختارة، وهي طبقة المديرين الفنيين وخبراء الصناعة وما إليها، فإنهم مطمئنون إلى أعمالهم مؤمنون — من حيث يشعرون أو لا يشعرون — بأنها هي الأعمال التي لا غنى عنها في عاجل ولا آجل، وأنها لا تتوقف على رضا أصحاب الأموال، ولا على رضا الصناع والعمال.

ومن الإحصاءات التي يعول عليها برنهام يثبت لديه أن أصحاب الأموال قد أوشكوا أن ينفضوا أيديهم عن العمل المباشر في المصانع والشركات، وأنهم تركوها للمديرين والخبراء يعالجون مشكلاتها بما يعنُّ لهم من مطالب الساعة، وقنعوا بحضور الجلسات السنوية أو الدورية في مجالس الإدارة التي تَقصر مهمتها على المراجعة العامة، وقد تكون مراجعة اسمية في معظم الأحيان.

وسيمعن أصحاب الأموال في التخلي، ويمعن المديرون في التمكن، ويمعن المجتمع في تنظيم مطالب المعيشة ومطالب التجارة إلى أن يصبح تثمير المال في الأرباح الفردية صورة لا حقيقة لها في الحياة الاقتصادية، وتدار المصانع والمتاجر على حساب المرافق العامة التي ترسمها الدولة، فلا يملك أصحاب الأموال شيئًا من الحرية في التثمير والاستغلال.

ويسأل برنهام: ما هو مصير الديمقراطية مع النظام الجديد؟ فيسرع في الجواب إلى التفرقة بين الحرية الشعبية والديمقراطية، ويُسلِّم أن النظام الذي يسميه نظام «الطبقة الفنية» يكتنفه بعض الغموض، ولكنه يرى أنه يقترن بالحرية على وجه جديد؛ لأن الديمقراطية في رأيه مقترنة بنظام رأس المال، وليست الديمقراطية مرادفة لمعنى «حق الحرية» حيثما استمتع به الإنسان في الحال والاستقبال.

وفي تقدير برنهام أن نصيب الشعب من الحرية في النظام الجديد لا يقل عن نصيبه منها في ظل الديمقراطية، فما كانت الديمقراطية قط حكمًا شعبيًّا إذا أريد بالحكم الشعبي أن يختار كل فرد من أفراد الشعب حكامه ووكلاءه، ورأي برنهام كرأي موسكا في قيام جميع الحكومات على قاعدة واحدة، وهي قاعدة «القلة تحكم الكثرة» على الدوام، سواء جرى الحكم على أساس الانتخاب أو على غير أساس الانتخاب، وغاية ما يحدث بعد مصير الحكم إلى الطبقة الفنية أن الصيغ والعناوين التي يترنم بها الشعب ويتخذها شعارًا له في السياسة تتغير وتتجدد على نحو آخر، فتحل قداسة الدولة أو الأمة أو السلالة محل قداسة الحرية الفردية، وتحل الجهود المشتركة محل الحوافز الشخصية، وتحل كلمات النظام والرسم والترتيب محل كلمات العمل المطلق والرخص الحرة وما إليها، ويستغني الناس عن الحرية التي كانت لازمة في ظل الديمقراطية فلا يطلبونها، وفرقٌ بين الاستغناء عن حرية من الحريات وبين فقدها أو تقيدها بسلطان القانون.

والظاهر من الطور الصناعي الذي انتهى إليه العالَم في العصر الحاضر: أن مسألة الإنتاج قد أصبحت مسألة عالمية لا يتسنى على الإطلاق تنظيمها وتعميم النفع منها مع

كثرة الحدود بين الأمم وكثرة المكوس والعوائق التي تعترض الإنتاج العالمي من جراء تَعدُّد الحكومات وتَعدُّد الخطط الاقتصادية، فلا بد إذن من نظام عالمي أو من حكومة عالمية، وهذه هي النتيجة المحتومة للتنظيم الفني الذي يكفل المنفعة العظمى من تدبير الصناعة، وتصريف المصنوعات، والتوفيق بين مقادير الخامات ومطالب الأسواق.

فهل من الميسور تأسيس حكومة عالمية تتولى تدبير شئون الأمم جميعًا، وتجمع أعنة السيادة كلها في أقل عدد مستطاع من الأيدي والرءوس؟!

إن الحوائل دون هذا الغرض كثيرة، ومنها: اختلاف الأجناس، والتقاليد الوطنية، وصعوبة الاعتماد على جيش واحد لتوطيد سلطان الدولة العالمية، ولكن برنهام يعتقد أن تدبير الأمر مستطاع بالاتفاق بين الولايات المتحدة وبريطانيا العظمى ريثما تتهيأ الأحوال التي تسمح بتوحيد الحكم أو توحيد القواعد الاقتصادية بين أمم العالم، وما دام هذا هو المصير الذي لا محيد عنه، فسوف تنجم الحيلة من هنا أو هناك لتوجيه الخطى إلى هذه الوجهة ما بقي للحضارة حظ من البقاء.

ويحرص برنهام على التمييز بين مذاهب الدعوة ومذاهب البحث والاستقراء في مسائل السياسة.

فمذاهب الدعوة يراد بها الإقناع باختيار نظام معين، ومذاهب البحث والاستقراء تلتزم أمانة العلم فيما تقرره، وتأخذ نفسها بوصف ما هو واقع أو ما سيقع بالقياس إلى التجارب الماضية والحاضرة.

ومذهب برنهام — في اعتقاده — من المذاهب العلمية التي يراد بها تقرير الواقع، ولا يراد بها التبشير والتأثير على الجماهير، وهو يسوق الأمثلة على صحة استقرائه من قيام النظام الشيوعي في روسيا، وقيام النظام النازي في ألمانيا، وقيام التوزيع الجديد New Deal في الولايات المتحدة، وقيام خطط الرسم والتنظيم في شئون الصناعة والتجارة في العالم كله منذ نشوب الحرب العالمية إلى اللحظة الحاضرة.

فكل هذه التجارب — كما يراها برنهام — هي عوارض التحول إلى حكم الطبقة الفنية أو إلى الطور الجديد من أطوار الحكم والسياسة.

فليس مذهب كارل ماركس هو الذي يُطبَّق في روسيا؛ بل هو نظام الطبقة الفنية، وليست فلسفة النازية هي التي نفذت في ألمانيا على عهد هتلر، ولكنها هي المحاولة في طريق الحكم الفني مع القضاء على نظام رأس المال، وليس التوزيع الجديد في الولايات المتحدة برنامجًا مرتبطًا بشخص الرئيس روزفلت كما خُيِّل إلى بعض نقاده، ولكنه هو

حكم الضرورة الذي أوجب عليه أن يلجأ إلى «توزيعه الجديد» ويوجب الاستمرار فيه على مَن خلفوه وسيخلفونه.

ومتى تداعى نظام رأس المال فتلك علامة على التطور الطبيعي الذي لا يرجع إلى الوراء، وسينقضي عهد الشيوعية في روسيا وفي غيرها فلا يلزم من زواله أن تعود الأمم إلى نظام رأس المال كما كانت قبل التجربة الشيوعية، وإنما تبطل التجربة الشيوعية لتعقبها ولاية المديرين الفنيين حيثما وجدت الصناعة الكبرى، فإن لم توجد فالبلاد التي تخلو منها تظل معلَّقة بدولاب من دواليب الأمم الصناعية الكبرى إلى أن تتمالك قواها، وتتمكن من الوقوف على قدميها.

هذه هي النتيجة العملية التي فصلها برنهام في كتبه المتعددة، وأهمها هو كتابه الذي ألَّفه في أوائل أيام الحرب العالمية، وسمَّاه الانقلاب الفني Managerial Revolution، ففي هذا الكتاب خلاصة مذهبه كله بتفصيل كافٍ لبيان مواطن القوة والنقص فيه، إلا أنه أضاف إليه بعض الحواشي والتعليقات في خلال كلامه عن فلاسفة الحكم الذين سماهم بالمكيافيليين؛ لأنهم جميعًا يجعلون للحكم صورتين تختلف الظاهرة منها عن الباطنة، ولا تنطبق الدعوى فيهما على الحقيقة الواقعة.

ففي ختام هذه الكتاب يوجه برنهام ثلاثة أسئلة وهي: هل يمكن الوصول إلى مقررات علمية في شئون السياسة؟ وهل يتيسر تعويد الجماهير أن تتصرف في أعمالها السياسية وفاقًا للعلم أو لمقتضيات المعقول؟ وهل يتيسر للحاكمين اتباع قواعد العِلم في حكم الرعايا؟

وجوابه عن السؤال الأول «نعم»؛ لأن استقصاء الوقائع والمقابلة بينها وردها إلى أهم أسبابها المتواترة واستخلاص النتائج منها هو كل ما يلزم لإنشاء «علم السياسة» والوصول إلى المقررات العلمية في مسائلها ولو على وجه التقريب، وهذه المباحث كلها ميسورة لمن يعكف على دراستها، وللذين يتابعون درسها لنقد عيوب الدراسات الأولى منها.

أما جوابه عن السؤال الثاني: فهو نفي هذا الاحتمال؛ لأن الدرس العملي لا يتاح للألوف والملايين في حالات الطلب والغضب والتشيع والتعصب، وما شابه هذه الحالات التي لا تخلو منها جمهرة الرعايا في وقت من الأوقات.

وقد أجاب عن السؤال الثالث بترجيح إمكانه؛ لأن توزيع العمل بين العلماء والفنيين يتيح لهم أن يعتمدوا على طائفة منهم تتفرغ للبحث، وتملك المعلومات الكافية للتقدير

الصحيح، ولا سيما التقدير الذي تدار على أساسه مصانع ومعامل تُوازن بين ما تطلبه وبين ما هو مطلوب منها في مختلف المواسم والمناسبات.

ولعل الطبقة الفنية التي تُشرف على أدوات الإنتاج ستتولى الحكم، وهي أقدر على صد الأغنياء، وكبح الجماهير من حكومات رأس المال؛ لأن الأغنياء هم الذين يسيطرون على تلك الحكومات، وجمهرة العمال قادرة على تهديدهم في مصالحهم بالإضراب والاعتصاب والهجوم على المصانع أملًا في إدارتها لحسابهم كما يمنيهم زعماء الشيوعيين، وهذا خلاف ما يجري عليه العمل في حكومات الفنيين؛ لأنهم لا يملكون شيئًا غير الخبرة التي لا ينتزعها منهم المهدِّدون من الفريقين.

على أن الذين يقرون برنهام على اعتقاده في «علم السياسة» يخالفونه في سهولة التطبيق الصحيح، والمهم في السياسة هو التطبيق.

فردريك أوجست ڤون هاييك[١]

١٨٩٩

تُعتبر مدرسة الحريين مدرسة إنجليزية في نشأتها وتدعيمها وكثرة أتباعها، ولا يستثني بعضهم مذهب «هوبس» الفيلسوف من مذاهب هذه المدرسة، وهو الداعي إلى تزويد الحكومة بالسيطرة القوية؛ لأنه — مع ميله إلى تعزيز سيطرة الحكم — يقرِّر أن الحكم كله قائم على تراضي المحكومين واتفاقهم على تنصيب الحاكم، منعًا لعدوان بعضهم على بعض، وضمانًا من الخوف الذي يساور ضعفاءهم من أقويائهم إذا ارتفعت عنهم سطوة الهيئة الحاكمة.

ويتفق فلاسفة الاقتصاد السياسي وفلاسفة الحكم على مذهب الحريين، فالمدرسة الإنجليزية — مدرسة آدم سميث — تلخِّص آراءها الاقتصادية في إرسال المعاملات بغير قيد، وتتخذ شعارها عبارة «دعه في سبيله» على اعتقاد أن سنن الأخذ والعطاء والعرض والطلب خير كفيل بتنظيم المعاملات في الأسواق الداخلية والأسواق الخارجية على السواء.

ويجاريها فلاسفة الحكم من جون ملتون إلى جون ستيوارت ميل إلى اللورد أكتون إلى هربرت سبنسر إلى برتراند رسل في العصر الحاضر، وخلاصة آرائهم جميعًا أن «الحرية الفردية» غرض مطلوب لذاته، وليست وسيلة نتوسل بها إلى غرض آخر، وأن مهمة

[١] Friedrish August Von Hayek.

الحكومة مقصورة على كفالة هذه الحرية الفردية، فلا حق لها في استخدام شيء من السيطرة وراء هذه الغاية.

على أننا اخترنا الأستاذ هاييك لتمثيل هذه المدرسة؛ لأن كلامه فيها أقرب إلى البحث المجرد الذي لا يَصدر عن تقليد من التقاليد القومية، فليس هو من صميم الإنجليز، ولا من الذين تعلَّموا في المدارس الإنجليزية، ولكنه وُلد في النمسا، وتعلَّم فيها وفي الولايات المتحدة، وانتقل بعد ذلك إلى إنجلترا حيث يقيم الآن، ويشتغل بالتعليم في جامعاتها، وقد أصبح له صوت مسموع في ميدان الثقافة والسياسة، وشاعت آراؤه على أثر نشرة لكتابه المسمى: «بالطريق إلى الرق»، ويعني الكتاب أنه لا يكتفي بترديد المبادئ الأولى التي أيَّد بها الحريون مذهبهم لاختلاف الأحوال بين القرن الماضي والقرن الحاضر، فإن مبادئ الحريين الأولى قد لوحظ فيها تفنيد حجج المحافظين الذين كانوا يميلون إلى تقييد الواردات وزيادة المكوس واحتكار الأسواق، أما مبادئ الحريين في العصر الحاضر: فالملحوظ فيها تفنيد القائلين باستيلاء الدولة على المرافق العامة، وتعميم نظام التأميم على المنشآت القومية الكبرى، وقد ساعد على إقحام هذه المبادئ في البيئة الإنجليزية عوامل جديدة لم تكن معهودة في القرن الثامن عشر، ومنها: مشكلة البطالة وتكاثُر حزب العمال، والاضطرار إلى تقييد التجارة، وتنظيم الإنتاج في الحرب العالمية الأولى وفي الحرب العالمية الثانية، وتزاحُم الدول على الأسواق، واعتماد أصحاب المصانع والشركات على مساعي حكوماتهم عند الحكومات الأخرى.

فمذهب الحريين كما يُعرَض الآن مذهب جديد في أسبابه ومناقشاته، وإن كان قديمًا في أصوله وغاياته، ويبدو من ذيوع كتاب الأستاذ هاييك أن أنصاره والمستعدِّين للاقتناع به غير قليل بين قراء الإنجليزية، فقد طُبِع ست مرات بعد طبعته الأولى، ونُشرت منه طبعة شعبية غير الطبعة الخاصة، واعتبره الحريون مُعبِّرًا صادقًا عن آرائهم في الرد على أنصار التأميم والتعميم.

يعمد الأستاذ هاييك إلى الحجة الأولى من حجج المقيدين والمنظمين — وهي ضرورة التأميم في العصر الحاضر تبعًا لتقدم الصناعة — فينفيها كل النفي، ويستند في نفيها إلى بيانات لجنة الاقتصاد القومي الأمريكية التي درسَت مسألة التركيز الاقتصادي، وسجلت نتائج بحثها في تقرير وافٍ قدمته إلى الكونجرس منذ عشر سنين (١٩٤١).

وفحوى حجة المقيدين والمنظمين أن تقدُّم الصناعة في العصر الحاضر لا بد أن يفضي إلى نتيجة من اثنتين: إما احتكار الأسواق في أيدٍ قليلة أو سيطرة الحكومة على المصانع

والأسواق؛ لأن تقدُّم الصناعة يجعل في مقدور المصانع الكبيرة أن تقضي على المنافَسة بقلة التكاليف وجودة البضاعة ورخص الأسعار، فإذا تَركَت الحكومة حبل المصانع الكبرى على غاربها؛ فالنتيجة المحتومة هي الاحتكار والقضاء على صغار الصناع والتجار.

والأستاذ هاييك يقول: إن شيئًا من ذلك لم يَثبت من بحوث المختصين، فلا جودة الصناعة ثابتة للمصانع الكبرى، ولا سيطرة الحكومة ضرورية لتنظيم الصناعات.

ويختصر الطريق فيقول: إن السيطرة الحكومية بدأت في ألمانيا منذ ثلاثين سنة، حيث لم تبلغ الصناعة غايتها من التقدم، وتأخرت في إنجلترا التي سبقت الأمم الأوروبية في هذا المضمار، والمعروف أن أصحاب المصانع هم الذين يسعون إلى تقرير نظام التقييد والتنظيم، ويبذلون في هذا السبيل غاية ما يستطيعون من وساطة وتأثير، فلو أن الأمر كان حتمًا مقضيًّا لا محيد عنه لأراحوا أنفسهم من المساعي الحثيثة في هذا السبيل.

وليس قصارى الاعتراض على التقييد والتنظيم أنه عمل لا تقضي به الضرورة في الظروف العامة، وإنما يعترض عليه الحريون؛ لأنه سياسة ضارة بالصناعة نفسها؛ وضارة بالأخلاق والآداب، وضارة بقضية السلام في العالم.

فقد كان تقدُّم الصناعة والاختراع مقترنًا بحرية المعاملة، وفتح باب المنافسة لَمن يشاء، ولن يطرد هذه التقدم إذا بطلت المنافسة، ووُكل الأمر إلى رقابة الموظفين الذين يعملون لغيرهم ولا يعملون لأنفسهم.

ومتى استقر الرأي على تفويض الحكومات في شئون الإنتاج والاقتصاد، فمن لوازم هذا التفويض أن يُسمح لها مقدَّمًا باتخاذ كل «إجراء» يستدعيه التنفيذ في حينه، ولا يتأتى أن يُحسب له حسابه قبل ذلك الحين، ومؤدى ذلك ذهاب حكم القانون الذي يَتعارف عليه الناس قبل تنفيذه، وإيكال الأمور كلها إلى تقديرات المنفذين على حسب كل ظرف من الظروف.

يقول الأستاذ: إن خير وسيلة لحسن العمل هي إقناع العاملين بصوابه وحسن جدواه، وليس من الممكن إقناع الناس قاطبة بخطة من الخطط السياسية أو الاقتصادية تُطبَّق عليهم في جميع الأحوال، فينتهي الأمر بإحلال الدعوة والتبشير محل التعقل والإقناع، ويتعارف الساسة والرعايا على الخداع والتضليل للتوفيق بين الدعوة وبين أمزجة الناس وآرائهم، وتنشطر الأمة إلى فريق مع النظام وفريق خارج عليه محتاج إلى الإكراه أو إلى التضليل لإدخاله في سلك ذلك النظام، ومن هذا الانقسام تنشأ رذيلة الاستبداد التي تُقصِر الحقوق القومية على مَن يشايعون السلطان القائم، ومتى كانت الحكومة هي صاحبة

العمل وصاحبة السلعة، فالذي يخالفها يقاطِع موارد الرزق، ويتعرض للجوع والانتقام على يد القانون.

ويناقِش الأستاذ أقوال القائلين إن الآفة في الدولة المستبدة هي آفة الحاكمين بأمرهم لا آفة النظام نفسه، وإن البلاد الألمانية والإيطالية لو أُسندَت إلى حكام غير هتلر وموسوليني ومَن معهما لما ساءت فيها الأمور كما ساءت، ولا تعرَّض السِّلم في العالم للخطر كما تعرَّض له من جراء خطل الرجلين ومَن على شاكلتهما من الأشرار أو الإمعات، ولا أفضى الخطر فعلًا إلى وقوع الحرب، واتصال القلاقل في العالم بعد هزيمة المعتدين.

يناقش الأستاذ أقوال هؤلاء، ويخرج منها على نقيض ما زعموه: وهو أن الآفة في النظام حيث كان، وليست الآفة في آحاد معدودين يَبرزون بالمصادفة والاتفاق في بلد دون بلد وزمان دون زمان.

إن الدكتاتور — الحاكم بأمره — يَصعد إلى عرش جبروته بتأييد جمهرة من الأمة يستمد منها القدرة المطلقة على قمع معارضيه وفرض الطاعة العمياء على جميع المحكومين، وهي تخوله الأمر المطلق؛ لأنها تتقبل «نظرية واحدة» في شئون السياسة.

ومن القواعد المقررة: أن الإنسان كلما ارتقى في العلم والفهم بلغ مرتبة الاستقلال بالرأي والاستقلال بالخلق، فلا يتسنى اجتماع كثرة غالبة من هؤلاء المستقلين فيها، وبغير تعقيب عليها.

فالجمهرة التي تؤيد الدكتاتور هي بطبيعتها جمهرة مسفة في طبقة الفكر والخلق، تَهون عليها حريتها وتَهون عليها حرية غيرها، ولا تَشعر بفقدان الحرية؛ لأن الذي يَشعر بفقدانها هو الذي يَقدر على استقلال الرأي فيَشعر بالحجر عليه.

ولا يَخفى أن الحاكم بأمره يتعلل على المجالس النيابية؛ لأنه يتهمها بتضييع الوقت في المناقشات، ويرغب في سرعة الإنجاز، ومضاء العزيمة عند البت في جلائل الأمور، فإذا رسخت قدمه في مكانه فليس من المعقول أن يطيق المعارضة ممن حوله، ولا أن يحتمل المشاركة وهو قادر على التفرد برأيه، فلا يلبث أن يحيط عرشه بمن يذعنون له خوفًا واستسلامًا أو عجزًا عن مقابلة الرأي بالرأي والدليل بالدليل، ولن تطول هذه الحالة حتى تقضي على عناصر التفكير والاستقلال فيمن يقبضون على أزمّة الدولة، ويديرون معه أداة الحكومة.

ولما كانت جمهرة المحكومين لا تساس بالرأي والروية، فلا غنى للحاكم المستبد عن سياستها بإثارة العواطف وتحريض نوازع البغضاء والحماسة على «العدو المزعوم» الذي

يخترعه لها إن لم يكن له وجود في مخيلتها، وقد كان «اليهودي» هو العدو المختار لشعب ألمانيا، وكان الكولاك أو مالك الأرض هو العدو المختار لشعب روسيا، وكانت إنجلترا تارة وحكومات «رأس المال» تارة أخرى هي العدو المختار في السياسة الخارجية، وعلى الدكتاتور — متى استثار حفائظ البغض في نفوس رعاياه — أن يَسمح لها بافتراس ضحاياها، وأن يخلي بينها وبين أعدائها، ولها منه أيضًا أن تعينه على ضحاياه وأعدائه؛ إذ إنهم هم العدو المشترك الذي يقف في الطريق دون بلوغ العظمة المنشودة والمجد المأمول.

فحكم القسوة والإجرام وضيق الحظيرة وقلة الصبر على الآراء المخالِفة طبيعة ملازِمة للحكومة المستبدة، وقد قيل إن الطغيان يُفسد صاحبه، وإن الطغيان المطلق فساد مطلق في جميع الأحوال، فإذا اتفق مرة أن يتبوأ عرش الطغيان حاكم صالح فلا أمان عليه من عدوى الفساد والانحدار.

ومن تحصيل الحاصل أن يقال إن الحكومات إنما تسيطر على المصانع والسلع لتتولى هي أعمال التجارة مع الأمم الأخرى على أساس القوة والغلبة، فتصطدم القوة بالقوة، ويقع الاحتكاك الذي يُخشى منه على السلام العالمي، ويلتفت العالَم بعد الخراب الجائح الذي ابتلي به من جراء المنازعات والحروب، فإذا هو قد أضاع من الزمن بتلك السرعة المزعومة أضعاف ما يضيع عليه في المناقشات الحرة، فضلًا عن خسائر الأرواح والأموال.

ويعتقد الحريون أن تجارب التقييد والتنظيم محاولات مخفَّفة تئول في النهاية إلى الاعتراف بالمنافسة الحرة في نطاقها الصالح الذي لا يجاريها فيه نظام آخر … فهي محاولات غير ممكنة كما أنها غير ضرورية، فليس في الدنيا إنسان ولا جملة من الناس يملكون المعلومات والوسائل الكافية لإخراج كل سلعة بالقدر اللازم في الآونة اللازمة، وإنما يتكفل التنظيم بناحية وتتكفل المنافَسة الحرة بناحية أخرى، وتتقلب الأحوال في الأسواق أبدًا على حسب الطلب والمحصول، وكثرة هذه السلعة وقلة تلك، وتغيُّر الأذواق والحاجات بما لا يدخل يومًا في حساب ولا تدبير.

ويطول شرح الآراء والأسباب التي يبنون عليها نظرياتهم في حكمهم على عاقبة التقييد والتنظيم، سواء منه ما يطبق في ميدان الاقتصاد القومي أو في ميدان المبادلات العالمية.

وقد جمع الأستاذ هاييك طائفة من بحوث علماء الاقتصاد في الأمم الأوروبية كالأستاذ بيرسون الهولاندي والأستاذ لدڤج ڤون ميز النمسوي والأستاذ جورج هالم الألماني والأستاذ بوريس برتزكاس الروسي، وقدَّم لها مجموعة باللغة الإنجليزية نُشرت باسم «تنظيم

الاقتصاد الجماعي» Collectivist Economic Plamning، فاتفقت أقوالهم جميعًا على رأي واحد أسفرت عنه التجارب الجماعية في كل أمة بغير استثناء روسيا الشيوعية، وخلاصة هذا الرأي: أن الإنتاج الجماعي مستحيل بغير تقدير «ثمن» للسلع يتوقف على نسبة الحاجات المعيشية بعضها إلى بعض، ولا يتيسر التحكم في تقديره بحال من الأحوال.

وما معنى تقدير «الثمن» الذي يرتفع ويهبط من حين إلى حين؟ معناه الموجز: أن ضبط مقادير السلع بالتحكم والإملاء السابق غير مستطاع، وأن الحرية الاقتصادية على نحو ما تتغلب على أوامر التحكم والإملاء.

والأستاذ بيرسون الهولندي يعرض في بحثه عن مشكلة «القيمة» لتوزيع الدخل في بلاد الصناعة المقيدة فيتساءل: هل يوزَّع الدخل بتقدير عمل العامل أو يوزَّع الدخل بغير نظر إلى عمله؟ فإذا تغاضى ولاة الأمر عن عمل العامل فلا صناعة، وإذا دخلَ تقدير العمل في الحساب فهناك التفاوت بين الدخول المتعددة، وإذا تكفلت الدولة بتشغيل كل عامل فلا بد من وقت يقلُّ فيه الطلب، أو تقلُّ فيه الخامات، أو تختلف فيه النسب والمقادير فيتعرض فريق من عمال بعض الصناعات لركود الحركة أو البطالة، وتصل إليهم الأجور من قبيل الإعانة والإحسان، وتتشابه الصناعات المؤممة والصناعات الحرة في علاج البطالة على هذا الأسلوب.

ويتساءل أيضًا: هل تتغير عادات الكسل والتواكل وإدمان السُّكر والطمع والإجحاف في الرؤساء والمرءوسين إذا كان نظام التقييد والتأميم متوقفًا على صلاح الأخلاق؟ وإذا كانت هذه العادات تتغير، فما الحاجة إلى قلب النظام الاجتماعي من حال إلى حال، والناس يستريحون في ظل كل نظام حيثما عدل الكسلان عن الكسل وعدل السكير عن السُّكر، وعدل المجحف عن الأجحاف؟ وظاهرٌ من هذه الآراء أن الأستاذ بيرسون وزملاءه من الحريين يرجعون بأسباب الفقر إلى عادات الإنسان وأخلاقه كيفما كان النظام وكيفما كانت أساليب الإنتاج.

والتنظيم العالمي مشكلة أعضل من مشكلة التنظيم القومي، وتوزيع الدخل بين العاملين في الأمة الواحدة، فمَن الذي ينهض بعبء رأس المال في الصفقات الدولية؟

تريد هولندة أن ترسل إلى جاوة بضائع مصنوعة في مقابلة صفقة من الأرز والبن، فهناك ثلاث طرق لإجراء هذه المبادلة: إحداها: أن يصل الأرز والبن إلى هولندة، ويؤدى ثمنه بعد وصوله أو بعد وصوله واستنفاد بعضه، والأخرى: أن تصل البضائع المصنوعة

إلى جاوة، ويؤدى ثمنها بعد وصولها واستنفاد بعضها، أو يرسِل كل من الطرفين مبادلته وتلتقيان في منتصف الطريق، فجاوة هي التي تنهض بعبء رأس المال في الحالة الأولى، وهولندة هي التي تنهض به في الحالة الثانية، وكلتاهما تنهضان بالعبء في الحالة الثالثة.

ثم يتساءل الأستاذ بيرسون قائلًا: ما العمل في الأمم التي لا تملك رأس المال حاضرًا، وتتسلف عليه في انتظار موسم من المواسم؟ فهنالك أمم لا يحضرها رأس المال كل ساعة، وهناك أمم يحضرها الوفر منه دائمًا، ولا يضيرها أن ترجئ الحصول على ثمنه في مقابلة شيء من الربح المنتظَر، وهناك أمم تُنقِص نصيبها من مادة لتتم نصيبها من مادة أخرى، وقد يَعظم الطلب في العالم على مادة زراعية على حسب المواسم التي تختلف من سنة إلى سنة، ثم يقلُّ الطلب على تلك المادة بعينها في نهاية ذلك الموسم، وتداوُل المواد والأثمان والصفقات العاجلة أو الآجلة يجري الآن على السنن التجارية والاقتصادية في أعمال المصارف والبيوت التجارية. فكيف يحل التنظيم العالمي محل هذه الطريقة؟ وعلى أي سُنة يَجري تقدير الأثمان، وتقدير ما تؤديه كل أمة في كل حالة؟

وخلاصة ما يتوافق عليه الاقتصاديون الحريون في مشكلة التنظيم العالمي أنها تحتاج إلى تدبير أصحاب الحيلة الناجحة، وتدبير أصحاب الكفاءة الضرورية لتنفيذها، وتدبير أصحاب الهمة والأمانة إذا توافرت الكفاءة. فمَن الذي يضمن تدبير ذلك كله في وقت واحد، وعلى حساب المفاجآت التي لا تدخل في حساب؟

وكلهم يتساءلون: ما الحاجة إلى قلب نظام الدنيا إذا فرضنا أن الدنيا ستتحول فيما بين ليلة ونهار إلى فردوس كفردوس الملائكة الأبرار؟ ويتساءلون أيضًا: ربما وجدنا الرجال الذين يصبرون على الشظف من أجل تمجيد صناعتهم الوطنية، ولكن أين هم الرجال الذين يصبرون على الشدة، ويقاومون المحنة من أجل سكان مجهولين في جزيرة مجهولة يسمعون بها كرقعة ملوَّنة على خريطة الكرة الأرضية؟

كذلك تستطيع الحكومة القومية أن تُقنِع بعض رعاياها بالتحول من زراعة إلى زراعة باسم الحمية الوطنية، وعلى اعتقاد أن المنفعة تئول إلى إخوانهم في الوطن الواحد، ولكن كيف تُقنِع الناس في كل موسم بخطة جديدة تَصدر من الهيئة العالمية التي تُشرف على تنظيم الموارد والمصادر؟ ومِن أين تأتي القوة العسكرية التي تُكرِه المخالفين والعصاة على الطاعة؟ وكيف يرضى أبناء إقليم من الأقاليم بإهدار مصالحهم كلما وقر في أخلادهم أنهم ضحية لمطامع الدول الغنية؟

إنه على الجملة تنظيم غير ضروري وغير ممكن، ويزيد على ذلك أناس من الاقتصاديين المؤمنين بمحاسن المنافسة الحرة فيقولون إنه ضارٌّ بالأفراد وبالأمم

وبالإنسانية على عمومها، ففي ظل المنافَسة الحرة التي تكفَّل بها نظام رأس المال نشأت حرية الفكر وحرية الضمير وحرية المعاملة، واتسعت حقوق العمال، وارتفعت أجورهم، وتهيأت لهم ولاية الحكم في أمم كثيرة، وتَبيَّن بالإحصاء أن دخْل الفرد قد تَضاعف من القرن الثامن عشر إلى القرن العشرين بحسبان ما يُقدَر على شرائه لا بحسبان ما يقبضه من العملة، وتَبيَّن بالإحصاء كذلك أن دخْل العامل في روسيا الشيوعية يزيد بقليل على ربع الدخل المتوسط بين عمال الولايات المتحدة، وهذا مع الفارق البعيد بينهما في الحرية وفرص التقدم، ومع الفارق البعيد بين مخاطر الحياة قبل القرن الثامن عشر في الدنيا عامة وضمانات الحياة المختلفة بعد قيام رأس المال، فقلَّت المجاعات والأوبئة وقلَّت ضحايا الجهل والخرافة، وخطا بنو الإنسان في قرن واحد خطوة أوسع وأجدى عليهم من خطواتهم في عشرات القرون.

ومساوئ النظام حقيقة لا ينكرها أحد، ولكننا لا نقابل نظامًا معروف المساوئ بنظام خلا من جميع المساوئ، فما من نظام في الحاضر والمستقبل يخلو من مساوئه التي تعاب عليه، وإنما المقارنة بين مساوئ نظام ومساوئ نظام يلغيه ويعفي على محاسنه، ولا ينبغي أن ننسى أن من المساوئ ما هو لصيق بعيوب الإنسانية، ولا أمل في تبديله حتى تتبدل طبائع الإنسان.

إنما الوجه أن نحسب الحسنات مع السيئات، فلماذا ينسون الحسنات حين يذكرون السيئات؟ ولماذا يعالِجون نظام المنافَسة الحرة بهدمه ولا يعالجونه بإصلاح سيئاته؟ فالسيارات مثلًا لها مخاطرها وتكاليفها وأضرارها وضحاياها، وما من أحد يقول بإلغاء صناعة السيارات من أجل تلك الأضرار؛ بل يقولون جميعًا بتحسين معاملها وتوسيع طرقها ومد مسافاتها، ويحتملون العيوب من أجل الحسنات، ثم ينظرون في إصلاح العيوب حيثما استطيع الإصلاح.

والنتيجة من مذهب الحريين الحديث والقديم معًا هي «أولًا» أن التقييد غير لازم، و«ثانيًا» أنه غير مستطاع، و«ثالثًا» أنه غير مأمون العاقبة على المصالح والحريات، و«رابعًا» أن نظام المنافسة الحرة كفيل بإصلاح عيوبه مع الزمن على حسب مقتضيات الأحوال.

وقد يَسبق إلى الخاطر مما تقدَّم أن الحريين المحدثين يتابعون الحريين الأقدمين في رفض التقييد بتة، وإطلاق الحرية للمنافسة الصناعية والتجارية بغير استثناء، وأنهم يعودون إلى شعار الحريين الأول الذي فحواه: «دعه لسبيله»، أو «دعه في سبيله» Laissaiz Faire كما وضعه الساسة والاقتصاديون في القرن التاسع عشر بغير تنقيح.

إلا أن الحريين المحدثين لا ينحون هذا النحو، ولا يرفضون التقييد والتنظيم كل الرفض في جميع الأحوال.

إنما يرفضون شيئًا واحدًا وهو التقييد الذي يبنيه أصحابه على نظريات فلسفية قابلة للخلاف، ويفرضونها على المجتمعات، كأنها وحي مبرم لا تبديل لكلماته، ولا يطاق الخلاف عليه.

إنما يرفضون الحجر على المستقبل إلى آخر الزمان ذهابًا مع معلومات تتغير في كل عصر، وقد تنقلب من النقيض إلى النقيض، أو هم يرفضون التقييد الذي هو حجر على مساعي الأرزاق، وحجر في الوقت نفسه على العقائد والأفكار، وإكراه للعقول على أن تَفهم كما يَفهم فريق من الناس، وللأيدي على أن تعمل كما يسوقونهم من الآن إلى غير انتهاء.

فهذا هو التقييد الذي يرفضه الحريون المحدثون، ولكنهم لا يرفضون إشراف الدولة على المرافق التي لا يستقل بها فرد أو جملة أفراد، ولا يرفضون التقييد الذي توحيه المصالح والظروف حسب الحاجة المتجددة، وقد يبيح في عام ما يحظره في عام، ويخضع في الإباحة والحظر للرقابة العامة التي تصونه عن فساد الاحتكار، وفساد الطغيان، وفساد التعسف بالأهواء والنزوات.

واسم الحريين كافٍ لبيان لباب المذهب بحذافيره … فالحرية الفردية أو حرية الضمير الإنساني هي الغاية القصوى التي تخدمها كل غاية، وتحسين العيوب مع بقاء الحرية أمل مشروع يجاري سُنة الحياة التي تقوم على الخطأ والتجربة والإصلاح، ولكن ذهاب الحرية خسارة محققة بغير عوض مضمون؛ لأنه مقدِّمة لذهاب المصلحة الفردية والمصلحة القومية، ومن وراء ذلك ذهاب المصلحة الإنسانية وخسارة المادة والروح.

جراهام والاس[1]

١٨٥٨–١٩٣٢

كاتب اجتماعي اشتغل بالتدريس، وساهم في تأسيس الجمعية الفابية الاشتراكية، وكان أحد الأعضاء في لجنة التحقيق التي ندبتها الحكومة الإنجليزية لبحث مسألة الوظائف والموظفين، وألَّف كتبًا قيمة في أصول السياسة والاجتماع: منها كتاب «الطبيعة البشرية في السياسة»، وكتاب «تراثنا الاجتماعي»، وكتاب «الهيئة الاجتماعية العظمى»، وكتاب «الرأي الاجتماعي»، ورسائل منوعة تدور حول هذا الموضوع، عدا بعض التراجم والتقارير.

وهذا الكاتب الألمعي طراز آخر غير الكُتاب الذين أجملنا الكلام عليهم في هذه الرسالة، فهو لا يتشيع لشكل خاص من أشكال الحكومة، ولا يستخلص من عِبر التاريخ محورًا خاصًّا تدور عليه النظم الحكومية، ولكنه يحاول أن ينشئ عِلمًا للسياسة يضارع علم الاقتصاد أو علم الاجتماع إن لم يبلغ في دقته مبلغ العلوم الطبيعية والرياضية، ويهتدي في محاولته هذه بقول أرسطو؛ إذ يقرر أن السياسة عِلم يُدرس للعمل لا لمجرد الفهم والمعرفة، فلا ينفعنا أن نرصد حركات الأمم في الماضي، ونقيس عليها حركات الأمم في المستقبل، ونضبط القياس حتى لا يختل قيد شعرة في تقدير ما هو كائن وما سوف يكون، فإن علماء الفلك يتقنون الحساب الذي يترسمون به سَير الكواكب في مداراتها وملتقى

[1] Graham Wallas.

الشموس والأقمار في أوقاته، ومواعيد الخسوف والكسوف بأيامها وساعاتها ودقائقها، ولكنه عِلم لا يتيح لأحدهم أن يحوِّل كوكبًا عن مجراه أو يؤخِّر لحظة من موعد الخسوف والكسوف.

أما المقصود بعِلم السياسة فهو الإحاطة بمجاريها والاقتدار على تعديلها وتحويرها والتأثير فيها، ومثل هذا العِلم لا يكمل في سنوات، ولكنه قد يبدأ في ساعات، وينتهي بعد حين إلى فائدة لا شك فيها، ولو ظل ناقصًا مختلطًا عدة سنين.

ورأى جراهام أن تكوين عِلم السياسة لا يستلزم أن يكون الإنسان معقولًا في تصرفاته السياسية، وهو على حق في ذلك؛ إذ ليست المراقبة العلمية وقفًا على أعمال المتعلقين والمناطقة، بل هي قد تتناول حركات الجماد كما تتناول حركات الإنسان في المجتمع السياسي معقولًا وغير معقول، وصدق مَن قال إن المرء ليحتاج إلى كثير من التعقل ليعلم كم يخلو الإنسان السياسي من التعقل، ولا سبيل إلى فهم السياسة، ولا إلى وضع عِلم للسياسة ما لم تكن هذه الحقيقة ماثلة أمام مَن يدرسونها.

وقد مات جراهام والاس ولما يفرغ من محاولاته في تقرير قواعد علمه، فلا نريد في هذا الفصل أن نلخص محاولاته تلك أو نلخص المقررات التي عساه كان منتهيًا إليها لو امتدت به أوقات الاستقراء والتقرير، فغاية ما في الوسع أن نعرض هنا نماذج من الأغاليط التي طرحها على مشرحته، وأن نلم بأمثلة من أساليبه في مناقشتها أو تفنيدها، وهي باتفاق الآراء أساليب علمية منزهة عن الهوى السياسي والدوافع الشخصية.

عرض مثلًا لقول القائلين إن العامل الأول الذي يُحسب حسابه في تصرفات الإنسان السياسية هو حب المنفعة.

فبعد أن تساءل: هل يَصدق الإنسان في تقدير منفعته دائمًا؟ عاد يضرب المثل لحالة إنسان عرف منفعته في صفقة من الصفقات، فإذا بمعرفة المنفعة وحدها لا تكفي لتحقيق غاية من الغايات.

اطلع ذلك الإنسان مثلًا على نبأ في صحيفة يدله على طريق منفعة من وراء المساهمة في إحدى الشركات … فليس هذا الاطلاع وحده كافيًا لعمل ما، بل ينبغي أن يتبعه النشاط اللازم للعمل والخبرة الصالحة لاستخدام ذلك النشاط، وإلا فالعلم بالمنفعة والجهل بها يستويان.

وعرض لرأي القائلين إن الإنسان خاضع لعاطفته في حركاته السياسية، فقال: إن العاطفة الواحدة قد تكون خالصة أو تكون مشوبة فيختلف أثرها في الحالتين.

فالرجل الذي يرى صديقًا مشوهًا يرحمه ويبكي لمصابه، وهذه هي العاطفة الإنسانية الخالصة.

غير أنه يصرع الناس ويشوههم إذا التقى بهم في ميدان القتال، وقيل له: إنهم أعداء الوطن أو أعداء الدِّين، فينسى الرحمة أمام الصرعى والمشوهين، وتخامره الغبطة حين يعمل الصراع والتشويه في أولئك الأعداء، وشوائب العاطفة مهمة في هذه الحالة، لا تقل في وجوب الاهتمام بها عن العاطفة كما خُلقت في بنية الإنسان وهي خالصة من شوائبها.

وعرض لرأي القائلين إن نظام الحكومات الماضية والحاضرة قام على حق الملكية، فقال: إن أصحاب هذه الرأي يخيَّل إليهم أن الإنسان يعمل عملًا معقولًا حين يبسط يده على قطعة من الأرض، وأن حرصه عليها معادل لانتفاعه منها، على حين أن غريزة «الاحتجاز» تغري الطفل بحجز الأشياء التي لا تنفعه ولا يعرف منفعتها، وما من أحد إلا وهو ينفر من الشعور بالمشاع في حياته، ويحب أن ينفرد بحوزة خصوصية أو خلوة نفسية Privacy حيث كان في عزلته واجتماعه، وقد لحظت بعض الأندية هذا الشعور فجعلت من آدابها المرعية أن يقصر العضو خطابه على معارفه من الأعضاء، ولا يستبيح لنفسه أن يفاتح بالحديث عضوًا لم يتعرف إليه، وإن كانت الأندية قد نشأت في الحضارة الحديثة للتعارف والاجتماع.

وعرض لرأي القائلين إن الحكم النيابي الصالح يتحقق بالانتخاب النسبي الذي يفسح المجال لكل ناخب أن يعطي صوته، وأن تكون لجملة الأصوات المتفرقة قوة برلمانية لا تخضع لتدبير الأحزاب والزعماء.

فكانت مناقشته لهذا الرأي أنه ترك المفاضلة بين قوانين الانتخاب، ورجع إلى البحث في قيمة التصويت: فهل المهم هو إعطاء الصوت فقط؟ أو المهم هو تكوين الصوت وما أدى إلى تكوينه من استقامة التفكير أو عوج التفكير؟

وبحث في مزية المجلس الأعلى الذي يوازن المجلس الآخر، ويصده عن الشطط أو الإخلال بسلامة الأداة الحكومية، فكان من رأيه أن المجلسين معًا يضمنان الموازنة النافعة، حيث يتولى وظائف الدولة «سلك» من الموظفين الدائمين لا ينقطع بانقطاع الصلة بين مجلس منتخب ومجلس منتخب يليه، أو بانقطاع الصلة بين المجلس الأعلى والمجلس الأدنى في مآزق النزاع، وأنكرَ أشد الإنكار أن ترجع الوزارة إلى النائب لاختيار الموظفين في دائرته الانتخابية، وهو رأي يقول به بعض المتوسعين في حدود الهيئة التشريعية، فاستدل بتجاربه في لجنة التحقيق على وجوب العزل بين الاختصاصين، وروى عن بعض الثقات

أنهم يتشاءمون لما يلحظونه من تسامح المجالس الحديثة في الخلط بين عمل الوزارة وعمل التشريع، فمن شأن هذا الخلط أن يجعل المشرعين عالة على المنفذين، وأن يصدف ذوي الكفاءات عن التقدم للانتخاب.

ومن المسائل التي ألمَّ بها: مسألة الاجتماعات التي تُعقد لإقناع المستعمين، فقال: إن الذين يحضرون هذه الاجتماعات هم في الغالب مقتنعون بما سيقال فيها قبل حضورها، وإنهم لم يحضروها إلا لأنهم من أنصار الخطيب وحزبه في دعوتهم السياسية.

ونقل من خطب البرنس بولوف السياسي الألماني المعروف في أواخر أيام آل هوهنزلرن كلامًا يقول فيه عن تعميم حق التصويت: «لا أخال أن أحدًا من غير الاشتراكيين المتعصبين للنظريات قد بقي على تقديسه لفكرة التصويت العامِّ واعتبارها بمثابة الآيات المنزلة.» ثم يقول البرنس عن نفسه: إنه من جانبه لا يعبد الأصنام، ولا يصدق المنزلات السياسية، وإن السلامة والحرية في أمة من الأمم لا تتوقفان — كُلًّا ولا جزءًا — على شكل الدستور وأحكام قانون الانتخاب، وألمع البرنس إلى كلمة للزعيم الاشتراكي الألماني «بيبل» يقول فيها إنه يفضِّل النظم الإنجليزية على النظم الفرنسية، فعقَّب عليها قائلًا: غير أن الانتخاب في إنجلترا ليس بالحق العامِّ على سنة المساواة وليس بالانتخاب المباشر، ثم راح يسأل: هل في وسع قائل أن يزعم أن مكلنبرج التي ليس فيها انتخاب عامٌّ على الإطلاق أسوأ في حكومتها من جزر هايتي التي تسامعَ العالم أخيرًا بغرائب أخبارها على الرغم من انتخاباتها العامة؟

وجواب الأستاذ جراهام على السياسي الألماني أنه على حق إذا كان المقصود بالانتخاب العامِّ أن الذين يتساوون في الأصوات يتساوون في جميع الاعتبارات، ولكنه يجهل معنى كلامه أو يتجاهله إذا كان الانتخاب العامُّ مبنيًّا على «أن توسيع نطاق القوة السياسية عنصر هامٌّ من عناصر الحكومة الصالحة، وأن هناك عناصر أخرى للحكومة الصالحة كالاستعداد القومي والتبعة الوزارية وما إليها».

ومن أسئلة الأستاذ جراهام سؤال عن رضا المحكومين هل هو شرط من شروط الحكومة الصالحة؟ وقد رجَّح أن العالم النفساني يجيب عن هذا السؤال بالنفي، وأنه لو وُجِّه في الزمن القديم إلى أفلاطون لأجاب عنه بالنفي كذلك؛ لأن العقل في رأيه لا يتصور أن يقوم الحكم على أساس متقلب كأهواء جمهرة الناس، ويقتدي بأفلاطون في هذا الرأي مفكر حديث هو «ولز» صاحب كتاب «طوبى العصرية» الذي يتخيل فيه قيام ثورة من العلماء الممتازين تتسلم زمام الحكم، وتمضي فيه على هدى العلم والأخلاق وإن سخط عليه الجهلاء، فإنهم كثيرًا ما يسخطون على ما ينفع، ويفرحون بما يضر ويضير.

ولم يزعم جراهام أنه حلَّ هذه المشكلة، ولكنه قال إنها عقدة جديرة بعقل كعقل بنتام يعود إلى الدنيا مستهديًا في هذه المرة بدراسات النفسانيين والاجتماعيين المحدثين، ولا يقتبس هداه من فنيلون وهلڤسيوس.

من هذه الأمثلة نعرف نهج الأستاذ جراهام والاس في محاولاته، ونعرف المدى الذي وصل إليه من تقرير قواعد علمه … فهو كالمهندس الذي يجس أعواد الخشب وحجارة البناء خشبة خشبة وحجرًا حجرًا ليدل على المادة التي تصلح لبناء البيت المقترح، أو بناء «علم السياسة» كما بنيت علوم الطبيعة أو علوم الاجتماع والاقتصاد.

وفي اعتقاده أن مجرد الابتداء بتطبيق العِلم على السياسة يرينا وجه الخطأ في كلام الذين يتحدثون عن «الديمقراطي المثالي» كأنه لا يعمل لغرض قط غير المصلحة العامة، ولا يخطئ أبدًا في فهم هذه المصلحة … فنحن لا نسمع بعالِم «بيولوجي» يتكلم عن الحي المثالي الذي لا يجوع ولا يمرض ولا يشكو نقصًا في تركيب أعضائه، فلماذا يبقى بيننا مَن يتحدثون بالمثالية في تصرف المجتمعات والآحاد؟ ولماذا نتمادى في أخطاء المخطئين الذين يردون تصرف الإنسان السياسي إلى باعث نفساني واحد، أو يقيمونه على فرض عقلي واحد، وهو مزيج من شتى البواعث والفروض؟

إن عِلم السياسة مطلوب لضمان السلامة في المجتمعات الإنسانية، وليكن مَثل العالِم السياسي كمثل الصانع الخبير الذي يتحرى في تركيب الآلة السليمة أن يكون الشطط في استعمالها محسوبًا له حسابه في صميم جهازها، فتتقي الانفجار إذا زاد الوقود أو زادت السرعة أو أديرَ فيها مفتاح غير المفتاح الذي ينبغي أن يدار.

فليس من الضروري أن نتقن علم الآلات لتركيب آلة مثالية يمتنع عليها الخلل وتأبى المزيد من التحسين، بل يكفي من العِلم بها ما نحتاط به لعيوبها جهد ما تتيسر الحيطة، ويكفي كذلك من العِلم بالسياسة ما يؤدي بنا إلى مثل هذه النتيجة.

والمفهوم من مجمل أقوال الأستاذ جراهام أن استحالة التعقل في جميع التصرفات الإنسانية لا يحول دون الترقي في علاج الشئون السياسية، فإذا كانت الغلبة للشعور في تصرف الإنسان، فالشعور نفسه قد يتهيأ لقبول الآراء الصالحة حسب معلومات «الشاعر» واتساع مجال إدراكه، وقد يكون أثر الحقيقة من الحقائق أبعد مدى من نتائجها الحسية، كما أثر كشف أمريكا في تصحيح أوهام الناس عن الكرة الأرضية، وصورة الكون كله، ومركز الإنسان فيه قبل أن تستفاد من ذلك الكشف نتائجه الحسية

التي تتعلق بترقية الملاحة والتجارة، وجمع الملاحظات الصادقة عن طبائع الجماعات، وبواعث العمل السياسي فيها وهي مجتمعة، وبواعث العمل في آحادها وهم متفرقون — عِلم مطلوب كما تُطلب العلوم، ومحاولة طيبة لإلقاء النور على دوافع الساسة ودوافع المسوسين، وحسْب الناس من تقدم في هذا السبيل أن يخرجوا بالسياسة من الظلام إلى النور.

تعقيب

أول ما يبادر إلى ذهن القارئ من مراجعة المذاهب المتقدمة دفعة واحدة أنها تتقسم بينها الصواب والخطأ على حصص متفاوتة، فليس بينها مذهب ينفرد بالصواب كله ولا مذهب ينفرد بالخطأ كله، وهي على تناقضها من ناحية يتمم بعضها بعضًا من ناحية أخرى، بحيث يحتاج السياسي الحصيف إلى الأخذ بحصة من كل منها ليهتدي بها جميعًا في سياسته العامة.

وتكاد تتفق كلها على استحالة «الطوبى» الموعودة التي تتعلق بها أحلام طلاب السعادة، ويحسبونها نهاية الشقاء وبداية النعيم المقيم في هذه الدنيا، فمهما تتبدل النظم وتتغير الحكومات فلن تنقطع أسباب الشكوى من الحياة الإنسانية، ولعل ارتقاء الناس في معارج هذه الحياة يبعث من نفوسهم أسبابًا للشكوى لم يشعروا بها في عهود الجهل والقلة، فإن الشكوى تأتي من الشعور بالكمال كما تأتي من الشعور بالنقص، وتأتي من حرية التعبير كما تأتي من فقدان الحرية، بل لعل الارتقاء أدنى إلى الشكوى من الركود والجمود، ولعل الحرية أدعى إلى التذمر من القسر والخوف.

وعبثٌ أن يقال: إن نظامًا من نظم الحكم أو الإنتاج يختم التفاوت بين الناس، ويُبطِل دواعي الأمر والطاعة بين جماهير الحكام والرعايا، فقد عهد الناس دائمًا أن القوة تجلب الثروة، كما عهدوا أن الثروة تجلب القوة، وسيظل التفاوت بينهم في البأس والذكاء والهمة والحيلة والجمال بابًا من أبواب الاختلاف في حظوظ الجاه والسيادة، وما من حيلة قط تقضي على دواعي التفاوت بين بني آدم وحواء، فإننا نرى الخيل يباع واحد منها بجنيهات ولا يباع واحد منها بأقل من عشرات الألوف، وأخلق ببني الإنسان أن يمتنع التشابه بينهم إذا امتنع التشابه بين الدواب والحيوان الأدنى.

وفي الحياة ظلم وحرمان، ولكنهما لا يرجعان إلى طائفة دون طائفة، ولا إلى خليقة دون خليقة، وقد يكون الظلام من الأسفل كما يكون من الأعلى، وصدق المعري حيث قال:

ظلم الحمامة في الدنيا وإن حُسبَت   في الصالحات كظلم الصقر والبازي

فليس علية الناس عالة على سفلتهم ولا سفلة الناس عالة على عليتهم، وليس هناك علية سرمديون ولا سفلة سرمديون، ومن قال إن طائفة تعمل وطائفة تغصب فقد ظلم الواقع وانحرف عن الحقيقة الوسطى، ولا اعتدال قط في أمر من الأمور مع انحراف.

فالعاملون بأيديهم يعيشون اليوم بمخترعات العاملين برءوسهم وقرائحهم، ولولا هذه المخترعات لهلك العاملون بالأيدي جوعًا لندرة الصناعات وقلة الأعمال.

والعاملون برءوسهم وقرائحهم ما كانوا ليخترعوا جديدًا لو كانت المعيشة منذ القدم وقفًا على حاجات الضرورة، ولم تكن فيها تلك المعيشة الغالية التي تغري بتشييد القصور، وتسيير السفن، والتنقيب عن الجوهر، والعكوف على فنون الملاحة والسبك والحفر والنسج وفضول الزينة ومناعم الفراغ.

ومَن هو العالة على الآخرين؟ ملايين من الخلق تستفيد الأقوات، ولا تعطي الإنسانية شيئًا من تراث الفكر وقيم الأخلاق؟ أو ألوف من الخلق يجدون فوق الكفاية فيرتفعون بالمعيشة من الضرورات إلى مطالب الكمال؟

ومَنْ مِنَ الناس ظالم ومَن منهم مظلوم؟ مصلحون يفتحون آفاق المعرفة والفضيلة والجمال؟ أو سواد لا يزالون يَنصرون كل دجال على كل مصلح، ويعينون كل طاغية على طلاب الحق والإنصاف؟

كلهم إن رجعنا إلى الحقيقة عالة وكلهم عامل، أو كلهم ظالم وكلهم مظلوم، وصدق المعري مرة أخرى حيث قال:

الناس للناس من بدو ومن حضر   بعض لبعض وإن لم يَشعروا خدم

ولكما تقسمت الحظوظ، وتوزعت الأعمال تبينت حاجة فريق من الناس إلى فريق، واستحال اكتفاء أحد منهم بما عنده، فليس انقسام الحظوظ وسيلة لاستقلال أحد عن أحد؛ بل هو على الدوام سبب جديد لتعويل كل منهم على سواه.

فلن يستقيم عمار الكون على فئة واحدة، ولن يرجع عماره يومًا إلى علة واحدة، وعلامة الخطأ الذي لا شك فيه أن نفسِّر هذا الكون الواسع بتفسير واحد أو ندعمه بدعامة منفردة؛ إذ لا نهاية لعوامل العمار ولا للمؤثرات التي تنجم عنها هذه الآثار.

فالذين يقولون: إن الإنسان يعمل لطلب السرور واتقاء الألم يجهلون الإنسان ويجهلون بواعثه التي تحجب غاياته، ومنها بواعث الطفل الذي يتحرك لينمو، وبواعث الرجل الرشيد الذي يتحرك لينمو كذلك، وإن لم يكن نموه نمو أعضاء وقامات.

والذين يقولون: إن الإنسان يعمل لطلب المنفعة، يجهلون أنه يُقدِم على الخسائر وهو عالِم بها، ويَهون عليه الموت ولا يَهون عليه فوات أمل من الآمال.

والذين يقولون: إن الإنسان يعمل ليعيش، ينسون أن يسألوا أنفسهم: ترى لماذا يحرص على أن يعيش؟

والذين يقولون: إن الإنسان يعمل للمجد، ينسون لماذا يعمل لمجد غيره ويترك مجد نفسه في كثير من الأحيان؟

والذين يقولون: إن الإنسان يعمل للدنيا، لا يذكرون مَن يعتزلون الدنيا وينزوون عنها.

فما استقامت الدنيا قط على فكرة واحدة، ولا صلحت الحياة قط على علة واحدة، ولا موجب للعناء في نقد المطالب والآراء إذا بدا عليها أنها تنقبض هذا الانقباض وتنحرف هذا الانحراف، فكل مذهب باطل إذا غفل القائلون به عن سعة الآفاق التي نعلمها وسعة الآفاق التي نجهلها، وهي هنالك قائمة عاملة لا تغفل عنا إذا غفلنا عنها، ولا تتخلى عن مجالها إذا عنَّ لنا أن نخلي منها ذلك المجال.

ومهما يكن من تعدد المذاهب وتشعبها في رءوس الحكماء، فرأس الحكمة كلها في السياسة أن الأمة الفاسدة لن تتولاها حكومة صالحة، وأن الأمة الصالحة لن تتولاها حكومة فاسدة.

وما هي الأمة الصالحة؟

ومن الوهم أن يُظن أن الأمة الصالحة لا تعدو أن تكون مجموعة أفراد صالحين، فقد يَصلح المرء فردًا ولا يَصلح عضوًا في أمة، ولا تُعتبر الأمة صالحة إلا بفضائلها الاجتماعية التي يكسبها أبناؤها بالمرانة الطويلة على الحياة السياسية.

فالصلاح للمجتمع استعداد لا يكسبه الفرد بما تعلمه من المدارس والكتب، ولكنه حاسة اجتماعية تتولد في الأمة من مرانتها على مزاولة الشئون العامة أجيالًا متعاقبة،

حتى تصبح رعاية المصلحة العامة عادة في أبنائها يباشرونها عفو الخاطر كأنهم لا يقصدونها ولا يتكلفونها، مثلهم في ذلك مثل الأعضاء التي تشترك في تغذية بنيتها، وتوزيع غذائها بين أجزائها في غير كلفة ولا روية.

نعم، إن علوم المدرسة والكتاب قد تقرِّب المرء إلى فهم هذه الحاسة الاجتماعية، بيد أنها لا تخلقها لسبب بديهي: وهو أن العادة الاجتماعية تتربى بالاشتراك مع المجتمع ولا تتربى بالفهم والسماع، وشواهد ذلك بينة من المقابلة بين الأمم التي تساوت في انتشار التعليم، ولم تتساوَ في التربية الاجتماعية أو التربية السياسية، فظاهر جدًّا من المقابلة بين هذه الأمم أن المسألة مسألة تربية عامة مشتركة، وليست مسألة فهم يستقل به كل متعلم من طريق المدرسة والكتاب.

فالأمة الألمانية أمة متعلمة كثيرة المدارس والجامعات تروج فيها الكتب المبسطة والكتب المطولة، ويندر فيها الأميون، ولا يخلو فرع من فروع العلم من نابغة ألماني يسهم فيه برأي جديد أو تفسير مبتكر، ولأبنائها ولع بالإحاطة والاستقصاء وتبويب المباحث وترتيبها تُضرب به الأمثال، ولا تسبقها فيه أمة حديثة، وقد كان ينبغي أن تكون قدوة بين الأمم في التربية السياسية لو كان مدار الأمر على معارف المدرسة أو معارف المطالعة، ولكنها مع هذا أقل في هذه الخصلة من أمم أخرى دونها في انتشار التعليم ووفرة الاطلاع؛ إذ كانت أحوالها التاريخية حائلة بينها وبين المشاركة في حكم نفسها معودة لها أن تدين بنوع واحد من الحكم هو حكم السيطرة والطاعة، ومرجع ذلك إلى وجودها في وسط القارة الأوروبية هدفًا للغزاة من الشرق والغرب والشمال والجنوب، وعرضة للمنازعات بين أمرائها إذا هي استراحت من الغزوات الأجنبية.

فتعاقبت العصور وهي أشتات من الولايات المتفرقة تَخضع كل ولاية منها لأمير يحكمها على النظام العسكري، ويترقب منها طاعة المستسلم المعترف بضرورة هذه النظم العسكرية، فلم تتعود الوحدة القومية، ولم تتدرب على مراقبة حكامها، ولم تسرِ بينها عادات المشورة والمراجعة ولا الخبرة بترشيح من يسوسها في حدود هذه العادات وبرعاية من هدايتها، فلا جَرم سهل فيها وثوب المستبدين إلى مراكز السيطرة، وتعذَّر فيها إسقاط مستبد من هؤلاء بغير كارثة تصدمه من خارج بلاده، ولولا طول العهد باستبداد الحاكم وخضوع الرعية لكانت أحرى بمن هم أفضل من هؤلاء الحكام.

ونكاد نقول: إن نوع الحكومة لا يهم ما دام المحكومون على قسط وافر من الحاسة السياسية عارفين بحقوقهم مقتدرين على أخذ الولاة باحترامها، غير أن المبدأ القائل «بأن

الحكم من الأمة للأمة» هو أصلح المبادئ لمجاراة هذه الحاسة السياسية في وجهتها، وهو المبدأ الذي يعطي المحكومين فرصة بعد فرصة لاختيار الأفضل من الساسة والأكفاء من القادة والولاة ورؤساء الدواوين.

وكما جاء في الأثر: «كما تكونوا يُوَلَّ عليكم».

وكما قال الأفوه الأودي:

تمضي الأمور بأهل الرأي ما صلحت	فـإن تـوالـت فـبـالأشـرار تـنـقـاد
لا يصلح الناس فوضى لا سراة لهم	ولا سـراة إذا جـهـالـهـم سـادوا